LÉVI-STRAUSS E A FAMÍLIA INDESEJADA

KLAAS WOORTMANN
Universidade de Brasília (UnB)
Universidade Católica de Goiás (UCG)

Este trabalho dá continuidade a uma série de artigos cujo tema é o sentido dado à família por diferentes autores que ocuparam ou ocupam um papel central na teoria antropológica. Assim, examinei o "modo de produção doméstico" em Sahlins (Woortmann, 2001), a idéia de família em Malinowski (Woortmann, 2002a), e o significado das trocas matrimoniais em Bourdieu (Woortmann, 2002b). Em Sahlins encontrei uma analogia entre aquele modo de produção e o incesto em Lévi-Strauss, como pretendo mostrar.

Devo ressaltar dois pontos. De um lado, este artigo ganha sentido no contexto desse conjunto relativo a autores clássicos, e não como trabalho isolado. Por outro lado, se este trabalho é sobre o lugar da família no parentesco em Lévi-Strauss, é preciso contrastar a postura levistraussiana com aquelas de Radcliffe-Brown e de Malinowski, já que o próprio Lévi-Strauss se contrapõe a elas. Assim, ele é também, em boa medida, sobre Radcliffe-Brown e nele retomo alguns pontos já examinados quanto a Malinowski.

Lévi-Strauss foi também personagem do jogo que tomou lugar no campo intelectual da antropologia, se considerarmos o uso que dele foi feito por Leach (1970; 1974).

Finalmente, ressalto que este artigo não é sobre a teoria do parentesco de Lévi-Strauss, mas apenas sobre o lugar da família nessa teoria. Por isso, o que se segue sobre a posição epistemológica de Lévi-Strauss, em contraste com a de Radcliffe-Brown, é relativamente superficial, mas necessária para o leitor menos familiarizado com o tema.

Sobre modelos

A teoria do parentesco de Lévi-Strauss teve várias inspirações. De um lado, ele revela um ponto de vista claramente contratualista, associado à influência exercida por Mauss. De outro, sua teoria – não só do parentesco mas também dos mitos – funda-se na lingüística, notadamente na fonologia. E até certo ponto, na psicanálise, pelo peso dado a estruturas inconscientes. Esse conjunto de influências levam-no à noção de modelo.

Em contraste com Radcliffe-Brown, para quem estrutura social é o conjunto *observável* de relações sociais, para Lévi-Strauss estrutura é um *modelo*, isto é, um constructo que se afasta do plano empírico. Se Radcliffe-Brown foi fortemente influenciado por Durkheim, ele permaneceu, contudo, fiel ao empirismo anglo-saxônico.

Para Radcliffe-Brown uma estrutura social vem a ser um sistema de relações sociais, e daí deriva que se deve, em primeiro lugar, observar as relações sociais no plano empírico para em seguida explicá-las pela redução das relações empíricas a "formas estruturais". Como mostra Viet (1967), até mesmo um dos seguidores de Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, considera ilusória a possibilidade de apreender a estrutura na realidade concreta; pelo contrário, seria preciso inspirar-se na lingüística, isto é, no nível análogo ao da gramática e da sintaxe com relação à língua falada.

Para Radcliffe-Brown, uma estrutura de parentesco seria um conjunto de relações diádicas que unem uma pessoa a outra. Essa concepção "individualista" da estrutura social relaciona-se à analogia entre estrutura social e organismo (na verdade, uma modalidade de mecanicismo com uma roupagem biológica). Para Lévi-Strauss (1973), a noção radcliffebrowniana de estrutura seria um conceito intermediário entre a biologia e a antropologia social, o que estaria relacionado à sua convicção de que os laços biológicos são, ao mesmo tempo, a origem e o modelo de todos os tipos de laços familiares. Existiria um laço causal entre a biologia e a sociedade, quando para Lévi-Strauss é preciso afastar a natureza da cultura.

O empirismo de Radcliffe-Brown é semelhante ao de Malinowski, embora este último explique as funções de cada instituição recorrendo às "necessidades fundamentais" dadas pela natureza humana, o que resultaria no perigo de reduzir a ordem social à ordem psicofisiológica. Apesar das

diferenças, contudo, para ambos a "origem" do parentesco estaria na família elementar, como será visto mais adiante.

Para Lévi-Strauss, o *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss foi o primeiro esforço para transcender a observação empírica e alcançar realidades mais profundas (Lévi-Strauss, 1950). Como observa Nutini (1970):

> Ainda que a escola sociológica francesa, exemplificada pelos seus três maiores expoentes, Durkheim, Lévy-Bruhl e Mauss tenha sido, e continua sendo a principal inspiração dos antropólogos sociais na Inglaterra e na América, ela não produziu um notável antropólogo (...) até o aparecimento de Claude Lévi-Strauss. Em seu livro Les structures élémentaires de la Parenté e em vários artigos subseqüentes (...). Lévi-Strauss propôs uma abordagem substancialmente diferente e mais avançada ao estudo da estrutura social, tornando-o um dos poucos grandes contribuintes a esse ramo da antropologia (...). A abordagem de Lévi-Strauss ao estudo do parentesco e sua concepção geral da estrutura social representa a primeira e importante contribuição ao desenvolvimento da teoria antropológica desde Rivers, Kroeber, Lowie, Radcliffe-Brown e Malinowski (Nutini, 1970: 71-72).

Em Lévi-Strauss, estrutura social não é um campo de estudos, mas um método explanatório cujo objetivo é a compreensão das relações sociais pelo uso de modelos. Assim, estrutura social não se confunde com a "realidade empírica" das relações sociais. Estas últimas são a matéria-prima a partir da qual são construídos os modelos. As relações sociais pertencem ao plano da observação e os modelos àquele da experimentação, isto é, da comparação entre modelos.

Contudo, existem dois tipos de modelos, os conscientes e os inconscientes. Os primeiros são aqueles pelos quais a sociedade vê a si mesma. Seriam os "modelos nativos". Como ressalta Nutini, eles "se colocam na consciência coletiva como uma cortina, ocultando uma estrutura mais profunda e mais transcendental" (Nutini, 1970: 73). Os modelos inconscientes não são percebidos pela sociedade e o trabalho do antropólogo consiste em desvendá-los. Este ponto de vista é o mesmo que informa a análise que Lévi-Strauss faz dos mitos, distinguindo entre o nível superficial da narrativa e o nível da estrutura profunda; é neste último que radica o mito propriamente dito, como metalinguagem.

No que concerne às relações sociais, Lévi-Strauss deixa claro que os modelos conscientes não têm por objetivo explicar o fenômeno, mas perpetuá-lo (Lévi-Strauss, 1953: 527). É um ponto epistemológico muito

próximo à noção marxista de "falsa consciência" e à conhecida frase de Marx de que se aparência e realidade se confundissem não haveria necessidade da ciência. Os modelos nativos, contudo, não devem ser desprezados; eles são parte do plano da observação e podem conduzir o analista à estrutura profunda.

Como é bem sabido, Lévi-Strauss distingue modelos mecânicos de modelos estatísticos (possivelmente inspirado no uso diferenciado de modelos feito por Durkheim em *Divisão social do trabalho* e em *Suicídio*). Os primeiros seriam aqueles na mesma escala dos fenômenos e os segundos em escala distinta dos fenômenos. Mas é a distinção entre modelos conscientes e inconscientes que importa para este trabalho.

Como aponta Nutini,

> Lévi-Strauss prestou um grande serviço à antropologia salvando a noção de estrutura social da concepção estreita e provinciana de Radcliffe-Brown e seus seguidores – com sua visão um tanto microscópica e com sua abordagem metodológica um tanto falaciosa – transformando-a numa província de investigação mais ampla e mais frutífera. Ele insiste que o primeiro passo do procedimento científico é o estudo estrutural de um objeto – seja um conjunto de fatos sociais, fatos lingüísticos ou outros – isto é, a construção de modelos que nos dizem mais do que a simples descrição dos fatos em questão (Nutini, 1970: 79).

E Nutini prossegue observando que:

> A extrema relutância de Radcliffe-Brown em distinguir entre os níveis da observação e da experimentação o leva a postular que a estrutura social, ou melhor, os modelos que a compõem, não somente estão no mesmo nível que os dados crus da experiência, mas são parte integrante dela. Em outras palavras, ele percebe a estrutura de um dado conjunto de fatos sociais como o agregado geral de suas partes. Mas Lévi-Strauss percebeu que o mero agregado de relações sociais não constitui uma estrutura e que o modelo ou os modelos que constróem uma estrutura devem estar a um nível mais alto; não apenas são mais abstratos que o conjunto de relações sociais, mas são de natureza diferente (Nutini, 1970: 86).

É assim que ganha relevância a distinção entre os modelos conscientes (construídos pelo nativo) e os inconscientes (desvendados pela análise). O mais claro exemplo dado por Lévi-Strauss é aquele relativo à organização dual em grupos indígenas brasileiros (Bororo, Canela, Sherente e outros).

A imagem que os indígenas têm de sua sociedade nada mais é que uma transfiguração da realidade, que é de natureza completamente diferente. A organização dual do Brasil central é ilusória.

> As estruturas sociais são objetos independentes da consciência que deles têm os homens (cuja existência elas, no entanto, regulam) e tão capazes de serem diferentes da imagem que eles têm delas como a realidade física difere da representação sensível que dela temos (...) (Lévi-Strauss, 1952: 302).

Na aparência, aquelas sociedades teriam uma organização dual, fundada em metades exogâmicas. Mas a realidade estaria no nível da estrutura profunda e Lévi-Strauss, armado com sua distinção entre "troca restrita" e "troca generalizada", demonstra que a organização dual é ilusória. A organização "real" não é dual mas tripartite: o casamento dá-se entre pessoas do mesmo subclã em metades opostas. O que há é uma estrutura endógama, mas os Bororo e outros produzem um processo ideológico que busca esconder a estrutura endógama enfatizando a estrutura dual exógama.

> As representações sociais dos nativos não são meramente uma parte ou reflexo de sua organização, mas elas podem, tal como nas sociedades mais avançadas, contradizê-la completamente (...) [e Lévi-Strauss indaga] (...) porque sociedades com um alto grau de endogamia apresentam uma vontade tão premente de mistificar a si mesmas e a conceber-se como reguladas por instituições de tipo clássico das quais não têm conhecimento? (Lévi-Strauss, 1952: 310).

Lévi-Strauss não responde à questão, mas a resposta pode estar no sentido geral de sua teoria do parentesco, fundada na exogamia a partir da proibição do incesto.

Estrutura social – e portanto, parentesco – é então uma questão de constructos explanatórios supra-empíricos. Mais ainda, o melhor modelo é aquele que explica da maneira mais simples e mais completa todos os fatos conhecidos. Se existe, de um lado, uma "realidade empírica", existe, de outro lado, uma realidade mais profunda, aquela que é revelada pelo modelo construído pela abstração.

As realidades mais profundas conduziriam a permanências subjacentes à diversidade do plano empírico. Essas realidades são as propriedades gerais da vida social e os sistemas elementares teriam uma importância estratégica

para chegar a tais propriedades. A generalidade, contudo, não implica o desprezo à diferença. É na própria diferença que se encontrará o universal.

Para Lévi-Strauss, cada cultura é um estilo:

> O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; ele forma sistemas. Estou certo de que estes sistemas não existem em número ilimitado, e de que as sociedades humanas (...) não criam de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações num *repertório ideal que seria possível reconstituir* (...). Se a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se estas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos (...) como o estudo da função simbólica, tal como ela se exprime na linguagem, mostra de maneira tão surpreendente, é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um *princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes* (...)" (Lévi-Strauss, 1958: 28; grifos meus).

Na perspectiva de Lévi-Strauss, o plano empiricamente observável é como que uma realidade com menor poder teórico quando se considera que ele buscava, essencialmente, o "elementar" que funda o universal. Por isso mesmo, seu interesse está em ultrapassar o plano do sensível para chegar ao plano do racional, plano este que pode ser "matematizado", dado que as estruturas inconscientes possuem uma organização lógica. A propósito, vale lembrar que *Estruturas elementares* inclui um apêndice algébrico, a cargo de André Weil. Assim, a estrutura não se opõe a uma matéria que lhe é estranha. A estrutura não tem conteúdo distinto: "ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica compreendida como propriedade do real" (Lévi-Strauss, 1960: 3).

No que diz respeito a modelos, Lévi-Strauss percebe uma analogia entre a análise maussiana das trocas e a lingüística estrutural: em ambos os casos, trata-se de distinguir entre o plano fenomenológico (e a variação entre sociedades particulares) e uma infra-estrutura mais simples à qual aquele plano deve sua realidade (Lévi-Strauss: 1950). Também no seu *Antropologia estrutural*, ele observa que, tal como na fonologia, o que importa é, como já dito, passar do fenômeno consciente para a infra-estrutura inconsciente e dos termos isolados para as relações. Se a lingüística desvenda sistemas fonológicos chegando a *leis gerais*, o mesmo deve fazer a antropologia, como forma de passar da grande variabilidade empírica a um

pequeno número de transformações (em sentido matemático). A multiplicidade de observações empíricas pode ser reduzida a um número restrito de propriedades. É um método que lhe permite passar de um sistema de parentesco a outro, no plano fenomenológico, como por exemplo do caso Murngin para o Aranda.

> (...) o sistema de classes Murngin não constitui a lei do casamento Murngin, no sentido em que o físico emprega a palavra lei. Se se entende por esta palavra (...) uma relação constante entre variáveis, a questão se coloca em saber se as modalidades do casamento Murngin (...) não podem ser expressas por uma fórmula mais simples assim como a fórmula Aranda, em lugar de uma fórmula mais complicada como é, aparentemente, o caso. O fato de que indígenas não estejam conscientes desta lei (...) não deve ser invocado como argumento contra sua pesquisa. Porque não temos necessidade de ser conscientes das leis para falar, nem das leis da lógica para pensar. Nem por isso deixam essas leis de existir e o teórico procura, justamente, descobri-las (Lévi-Strauss, 1969: 228).

É o mesmo método que permite passar de um mito a outro na mesma ou em várias sociedades, no plano das verbalizações, para chegar ao verdadeiro mito, ou passar do mito ao rito. Posso dar como exemplo os mitos de criação yoruba e a geomancia de Ifá (Woortmann, 1978): ambos dizem o mesmo com sinais invertidos, resultando no que Leach (1967) caracterizou como "redundância".

Descendência, consangüinidade e a família elementar

A teoria do parentesco de Radcliffe-Brown enfatiza a descendência e a transmissão de *status*, direitos e deveres. O ponto de partida é a relação de filiação (no sentido britânico da palavra, não no sentido francês – para Lévi-Strauss, filiação e descendência têm significado equivalente). Assim, seu ponto de partida é a família elementar.

Radcliffe-Brown parece, então, seguir uma concepção comum na academia britânica, como fica claro no célebre *Notes and queries*, o guia de pesquisa britânico para o trabalho de campo, que também trata o parentesco a partir da família. Também aí o conceito de "kinship" é construído a partir

dos laços de casamento, "parenthood" (laços entre pais e filhos – filiação) e "siblingship". Seriam as três relações *elementares* do parentesco radicadas na família *elementar*. Desses laços resultam as relações de parentesco e afinidade, sendo essas últimas dadas pelo "elemento matrimonial". Como ressalta Dumont (1975), os ingleses não têm um termo que inclua tanto a consangüinidade como a afinidade, fato, aliás, lamentado pelo próprio Radcliffe-Brown. Em contraposição, a língua francesa possui a palavra "parenté". É curioso notar que a tradução em língua inglesa de *Les structures élémentaires de la parenté* tem o título *The elementary structures of kinship*, e não de *of kinship and marriage*, apesar do termo "kinship" estar centrado na consangüinidade, enquanto a teoria levistraussiana centra-se na afinidade.

O uso do termo como conceito está ligado ao seu uso no senso comum, como também observa Dumont.

> O uso [dos termos] está em relação com o fato de que em nossas sociedades a afinidade é desvalorizada: as relações de afinidade são passageiras (...) o inglês não possui mais que determinantes secundários como "son-in-law" e "daughter-in-law" (...) a dicotomia do uso inglês corresponde a uma espécie de *apoteose da consangüinidade* e a uma desvalorização concomitante da afinidade (Dumont, 1975: 16; grifos meus).

De passagem, remeto o leitor porventura interessado a Schneider (1968) que analisa em detalhe as categorias *blood* e *law* nas concepções norte-americanas do parentesco.

O referido *Notes and queries* diz que parentesco é uma relação traçada pela via das relações pais-filhos (filiação) ou daquelas entre "siblings". Ficam de fora, pois, as relações de afinidade e se afirma a ênfase na família nuclear.

Dumont nota que Radcliffe-Brown em seu *The study of kinship systems*, adota um ponto de vista semelhante: da família elementar resultam três tipos de relações sociais. Já no *African systems of kinship and marriage* ele é mais restrito, limitando a noção de "kin" a pessoas que descendem uma da outra ou ambos de um antepassado comum. E diz ainda que "kinship" deriva do reconhecimento de uma relação social entre *pais* e *filhos*.

Neste último texto, as três relações anteriores do *Notes and queries* ficam reduzidas a apenas uma. A relação entre "siblings" é deixada de lado e a consangüinidade é limitada à descendência. Mas é preciso observar que agora ele está falando da "teoria da descendência", com forte influência dos

estudos africanistas e que há aqui a já referida extensão da relação de descendência da família elementar para a linhagem.

> Esta eleição de Radcliffe-Brown encerra um paradoxo: se existem três relações elementares de parentesco, duas das quais são relações elementares de consangüinidade, e se, por outro lado, o parentesco é um assunto social e não biológico, que sentido tem reduzir uma simples relação de germanidade a uma relação dupla de descendência? Se se trata de reduzir a consangüinidade a um princípio único, parece que este princípio não pode ser mais que biológico (...) a redução da relação entre germanos à relação de descendência é corrente na nossa cultura (...). Desde esse ponto de vista, *a afinidade se torna desvalorizada e o parentesco tende a se confundir com a descendência*. Em outras palavras, a descendência se converte, de alguma forma, na *essência do parentesco* (...). Não é difícil compreender o êxito de tal concepção, que tende, por outro lado, a situar em primeiro plano o aspecto "biológico" (Dumont, 1975: 19; grifos meus).

Dumont não observa que a semelhança entre o ponto de vista de Radcliffe-Brown e aquele do *Notes and queries* não é simples coincidência. Se examinarmos a edição de 1951 deste último, organizado pelo *The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, veremos que o *Sub-Committee on Sociology* tinha como presidente "Professor A. R. Radcliffe-Brown" – e contava com vários de seus discípulos, como Evans-Pritchard, Firth, Fortes e outros (Evans-Pritchard, contudo, iria desenvolver uma perspectiva bastante crítica relativa a Radcliffe-Brown).

Passemos agora à percepção que tinha Radcliffe-Brown do lugar da família em sua teoria do parentesco. Para Radcliffe-Brown,

> A unidade estrutural a partir da qual é construído um sistema de parentesco é o grupo que chamarei de "família elementar", consistindo de um homem e sua esposa, e seu filho ou filhos (...) um casal sem filhos não constitui uma família neste sentido (Radcliffe-Brown, 1965: 51).

E prossegue dizendo que:

> A existência da família elementar cria três tipos especiais de relação social, aquela entre pais e filhos, aquela entre filhos dos mesmos pais ("siblings"), e aquela entre marido e esposa como pais dos mesmos filhos (...). Uma pessoa nasce numa família ou é adotado por uma, na qual ele é filho ou filha e irmão ou irmã. Quando

> um homem se casa e tem filhos ele passa a pertencer a uma segunda família elementar, na qual é marido e pai. Esse entrelaçamento de famílias elementares cria uma rede daquilo que chamarei, à falta de um termo melhor, relações genealógicas que se expandem indefinidamente.
> As três relações que existem no interior da família elementar constituem o que eu chamo de primeira ordem. Relações de segunda ordem são aquelas que dependem da conexão de duas famílias elementares pela via de um membro comum, tais como o pai do pai, o irmão da mãe, a irmã da esposa etc. Na terceira ordem temos o filho do irmão do pai e a esposa do irmão da mãe (...). São as relações reconhecidas dessa maneira que constituem o que estou chamando de sistema de parentesco ou, de forma mais completa, de parentesco e afinidade (...). Assim, um sistema de parentesco (...) é em primeiro lugar um *sistema de relações diádicas entre pessoa e pessoa* (Radcliffe-Brown, 1965: 52; grifos meus).

Temos então que um sistema de parentesco inclui a existência de grupos sociais definidos, o primeiro dos quais é a família doméstica. Ademais, um sistema de parentesco é uma rede de relações, e essas relações são diádicas, expressando uma percepção individualista do parentesco.

Família elementar e princípios estruturais

Para Radcliffe-Brown, no estudo do parentesco os princípios estruturais são fundamentais. Assim, ao comparar os sistemas Choctaw e Omaha ele afirma que, embora distintos, ambos "exibem um único princípio estrutural aplicado (...) em direções opostas" (Radcliffe-Brown, 1965: 56). Essa ênfase nos princípios estruturais revela a influência de Durkheim com relação à descendência unilinear. Sua posição é semelhante à de Starke (1889), retomada por Kroeber (1909), embora mantivesse divergências com relação a este último – a nomenclatura de parentesco é o reflexo das relações jurídicas entre *os mais próximos parentes de cada tribo*.

Não nos interessa aqui a discussão sobre terminologia de parentesco. Registro apenas que para Radcliffe-Brown a nomenclatura é parte intrínseca do sistema de parentesco como um todo ordenado. Estabelecendo uma analogia com a linguagem, ele desenvolve a idéia de que se a linguagem funciona por meio de determinados princípios morfológicos,

> *Um sistema de parentesco também precisa operar, para existir e persistir. Ele precisa prover um sistema de relações sociais ordenado e exeqüível definido pelo uso social. Uma comparação de diferentes sistemas nos mostra como sistemas de parentesco viáveis foram criados pela utilização de certos princípios estruturais e certos mecanismos* (Radcliffe-Brown, 1965: 62).

Assim, os sistemas de parentesco reconhecem certas categorias nas quais os vários parentes de uma única pessoa podem ser agrupados e a nomenclatura de parentesco é um meio para estabelecer tais categorias. Ele retoma então a noção de terminologia "classificatória" de Morgan. Nos sistemas de parentesco unilineares, centrais para sua teoria da descendência,

> (...) a distinção entre parentes lineares e colaterais é claramente reconhecida e é de grande importância na vida social, mas é em certos aspectos subordinada a outro princípio estrutural, que pode ser chamado o *princípio da solidariedade [equivalência] do grupo de "siblings"*. Um grupo de "siblings" é constituído pelos filhos e filhas de um homem e sua esposa em sociedades monógamas, ou de um homem e suas esposas onde existe poliginia, ou de uma mulher e seus maridos em comunidades poliândricas. O laço que une irmãos e irmãs juntamente num grupo social é sempre considerado importante, mas é mais enfatizado em algumas sociedades que em outras (...).
> Desse princípio é derivado outro, que chamarei de *princípio da unidade do grupo de "siblings"*. Isto se refere não à unidade interna do grupo (...) mas a sua unidade em relação a uma pessoa fora dele e a ele conectada por uma relação específica com um de seus membros (Radcliffe-Brown, 1965: 64; grifos meus).

Disso deriva, por exemplo, que em certo tipo de sociedade a irmã da mãe é tratada como parente do mesmo tipo que a mãe. O princípio da unidade do grupo de "siblings" é aplicado a outros grupos de "siblings".

> Por meio da extensão do princípio básico, um grande número de colaterais em diferentes graus de distância pode ser agrupado num número limitado de categorias (...) existem diferentes maneiras pelas quais a extensão do princípio classificatório pode ser aplicada, daí resultando sistemas de diferentes tipos. O que é comum a todos eles é que fazem uso do princípio estrutural que brevemente ilustrei.
> O que estou tentando mostrar é que a terminologia classificatória é um método para prover uma ampla organização de parentesco, *fazendo uso da unidade do grupo de "siblings"* (...) (Radcliffe-Brown, 1965: 66-67; grifos meus).

Daí conclui Radcliffe-Brown que

> o sistema classificatório depende do reconhecimento dos fortes laços que unem irmãos e irmãs da mesma família elementar. "*Ele não existiria a não ser numa sociedade baseada na família elementar*" (Radcliffe-Brown, 1965: 67; grifos meus).

É o princípio da unidade do grupo de "siblings" que explica a poliginia sororal e o sororato assim como a poliandria adélfica e o levirato. Contrapondo-se à "história conjectural" pela qual se procurava explicar o levirato e o sororato, Radcliffe-Brown propõe uma explicação sincrônica: "diferentes maneiras de aplicar o princípio da unidade do grupo de 'siblings'".

De forma coerente com a ênfase de sua percepção do parentesco expressa em uma "teoria da descendência", ele propõe que "uma organização em clãs e metades é também baseada no princípio da solidariedade e unidade do grupo de "siblings" (Radcliffe-Brown, 1965: 68). Ademais, se muitos sistemas de parentesco estabelecem uma divisão por gerações, "a distinção de gerações *tem sua base na família elementar*" (Idem: 68; grifos meus), associada a outro princípio, a combinação de gerações alternadas. Nos sistemas Choctaw e Omaha, porém, a distinção de gerações é posta de lado, em favor do outro princípio, aquele da "unidade do grupo de linhagem", derivado *como extensão da família elementar*. Embora existam variações, existe um único princípio estrutural subjacente tanto à terminologia como à estrutura social a ela associada. Assim, uma linhagem de três ou mais gerações é encarada como uma unidade. O princípio da unidade da linhagem é descoberto pela análise comparativa; é uma "abstração *imediata* de fatos observados" (Radcliffe-Brown, 1965: 75; grifos meus).

A comparação entre os sistemas Hopi e Fox revela uma similaridade fundamental.

> Pelas teorias da história conjectural essa similaridade é o resultado acidental de diferentes processos históricos. Com base em minha teoria, ela é o resultado da aplicação sistemática do mesmo princípio estrutural, num caso a linhagens patrilineares e no outro a linhagens matrilineares (Radcliffe-Brown, 1965: 78).

No caso de sociedades com terminologia do tipo Omaha é possível o casamento com a filha do irmão da esposa.

> (...) esse casamento particular é uma aplicação do princípio da unidade de linhagem combinado com o costume do sororato ou da poliginia sororal. Na forma usual desses costumes consideramos apenas o princípio da unidade do grupo de "siblings". Um homem se casa com uma mulher de um grupo de "siblings" particular e assim estabelece uma relação particular com aquele grupo como uma unidade (...) Com relação a uma das mulheres ele está numa relação marital e portanto, com relação às outras ele é percebido como estando numa relação semelhante que pode ser chamada quase-marital (Radcliffe-Brown, 1965: 80).

Se a poliginia sororal deriva do princípio estrutural da unidade do grupo de "siblings",

> quando nos voltamos para sistemas do tipo Omaha, vemos que no lugar da unidade do grupo de "siblings" temos agora a unidade do grupo maior, o grupo de linhagem de três gerações (...) O grupo no qual, pelo princípio do sororato, ele pode tomar uma segunda esposa *sem engajar-se em novos laços sociais* é assim estendido de forma a incluir a filha do irmão de sua esposa [como resultado] do princípio da unidade da linhagem num sistema patrilinear. A forma especial de casamento e o sistema especial de terminologia, quando ocorrem juntos, estão diretamente conectados pelo fato de que ambos são aplicações de um princípio estrutural (Radcliffe-Brown, 1965: 81; grifos meus).

Mas Radcliffe-Brown afirma ainda uma similitude estrutural entre os sistema de tipo Omaha e o sistema britânico (ou ocidental em geral).

> *Com base na família elementar* e nas relações genealógicas dela resultantes, nós ingleses construímos para nós mesmos um certo tipo de parentesco que satisfaz as necessidades de uma vida social ordenada e que é inteiramente auto-consistente. Os Fox e Hopi, *sobre a mesma base* construíram um sistema relativamente autoconsistente de tipo diferente que satisfaz as necessidades de coesão social de um modo distinto e com um alcance mais amplo (Radcliffe-Brown, 1965: 84; grifos meus).

O sentido maior do princípio, porém, é que ele possibilita o estudo comparativo dos vários sistemas de terminologia classificatória:

> Pelo princípio da *unidade do grupo de "siblings"* uma relação é estabelecida entre uma dada pessoa e todos os membros de um grupo de "siblings" com o qual ele está relacionado de determinada forma. É com referência a esse princípio que devemos

> interpretar a terminologia classificatória e costumes tais como o sororato e o levirato. Pelo princípio da ***unidade do grupo de linhagem*** uma relação típica se estabelece entre uma dada pessoa e todos os membros do grupo de linhagem com o qual ela se relaciona de determinada maneira. É com referência a esse princípio que devemos interpretar as terminologias dos Fox, Hopi e Yaralde e outros sistemas similares em muitas partes do mundo (Radcliffe-Brown, 1965: 87).

O "poder analítico" do princípio estrutural, contudo, vai mais além. Ele está no centro de sua sociologia comparativa. Diz ele que o estudioso dos sistemas de parentesco será impressionado por sua grande variedade; mas será impressionado também pela recorrência de uma terminologia do tipo Omaha, por exemplo.

> Reduzir a diversidade a alguma forma de ordem é a tarefa da análise, e por meio dela podemos, creio, encontrar por sob as diversidades um número limitado de princípios gerais aplicados e combinados de variadas maneiras. A solidariedade de linhagem é encontrada de uma forma ou outra na maioria dos sistemas de parentesco. Não é surpreendente o fato de que terminologias do tipo Omaha ou Choctaw nas quais ela encontra o que podemos chamar um desenvolvimento extremo, seja encontrado em regiões separadas da América, África, Asia e Oceania, em muitas famílias lingüísticas diferentes e em associação com muitos tipos diferentes de "cultura" (Radcliffe-Brown, 1965: 88).

Reduzir a diversidade a um número limitado de princípios aproxima Radcliffe-Brown de Lévi-Strauss, mas deve-se reter a distinção já mencionada entre observação e experimentação.

Fica evidente, então, que se o parentesco como estrutura é dado pelos referidos princípios, derivados da família elementar, é ela que constitui a "origem" do parentesco. Por isso mesmo, ela é "elementar".

Duas breves digressões

A primeira digressão diz respeito a Fustel de Coulanges.

Radcliffe-Brown considera o culto dos ancestrais como parte do sistema de parentesco, constituído que é pelas relações dos vivos com seus parentes mortos e afetando, como o faz, as relações entre os vivos. A ênfase

posta por Radcliffe-Brown na descendência e no caráter corporativo dos grupos de parentesco, o caráter "jural" de sua teoria e o lugar da família na "origem" do parentesco fazem lembrar Fustel de Coulanges em suas formulações sobre a *Cidade antiga.*

A família antiga, para Coulanges, era centrada no culto aos mortos, ou seja, na reciprocidade entre mortos e vivos. A família devia perpetuar-se para que a descendência nunca se extinguisse. A religião, ao formar a família, "exige-lhe imperiosamente a sua não extinção. (...) O grande interesse da vida humana está em continuar a descendência (...)" (Coulanges, 1981: 53).

Se para Lévi-Strauss o celibato, tanto quanto o incesto, é a negação da aliança e, portanto, do parentesco, Coulanges refere-se à proibição do celibato em uma perspectiva que seria coerente, não com a teoria da aliança, mas com a teoria da descendência. O celibato seria uma impiedade porque o celibatário punha em perigo a felicidade dos *manes* da família. Gregos e romanos proibiam o celibato porque "o homem não se pertencia; pertencia à família. Era membro numa série, tornando-se obrigatório que essa seqüência não se interrompesse com ele" (Coulanges, 1981: 53). A ênfase, pois, estava na descendência – o casamento visava a descendência e não a aliança. Por isso mesmo, se o marido fosse estéril,

> um irmão [ou parente próximo] devia substituí-lo (...). A criança (...) seria considerada como filha do marido e continuadora de seu culto.
> Com muito mais razão, as legislações antigas prescreviam o casamento da viúva, quando não tivesse tido filhos do marido, com o mais próximo parente de seu marido. O filho nascido deste segundo casamento considerava-se como filho do defunto (Coulanges, 1981: 55).

Coulanges faz aqui a distinção fundamental para Radcliffe-Brown entre *pater* e *genitor* e antecipa um ponto importante para a teoria do parentesco, isto é, o levirato.

Para Coulanges, a agnação tinha no corporativismo um de seus elementos centrais. O solo pertence ao *lar* (divindade doméstica).

> (...) o lar toma posse do solo; apossa-se desta parte de terra que fica sendo, assim, sua propriedade (...). A família está vinculada ao lar e este, por sua vez, encontra-se fortemente ligado ao solo (...). Como o lar, a família ocupará sempre este lugar. O lugar pertence-lhe: é sua propriedade, propriedade não de um só homem,

> mas de uma família, cujos diferentes membros devem vir, uns após outros, nascer e morrer ali (Coulanges, 1981: 64-65).

O caráter corporativo é evidente. Definida pela religião, a propriedade pertencia à família. O indivíduo "só a detém como em depósito: a terra pertence aos que já morreram na família e, ainda, aos que nela vão nascer" (Coulanges, 1981: 73).

A *gens* era a reprodução ampliada da família. Eram membros da *gens* aqueles que realizavam o mesmo culto, que devia ser perpetuado de geração a geração. Tal como a família, seu deus é um antepassado divinizado. As palavras *gens* ou *genus* correspondem ao substantivo genitor e trazem em si a idéia de filiação, originada na família. "A gens é a família tendo ainda a sua organização primitiva e a sua unidade" (Coulanges, 1981: 110).

> Infere-se do que dissemos não ser a gens associação de famílias *mas a própria família*. Podia indiferentemente compreender apenas uma única linhagem ou produzir ramos numerosos, mas, não obstante, nunca deixava de ser sempre uma só família.
> (...) a gens deriva, muito naturalmente, da religião doméstica. [A] família indivisível, desenvolvendo-se através dos tempos, perpetuando o seu culto e o seu nome séculos afora, foi verdadeiramente a gens antiga. *A gens era a família*, (...) que conserva a unidade que sua religião lhe ordenara (...) (Coulanges, 1981: 111-112; grifos meus).

E prossegue Coulanges dizendo que

> O tempo em que o homem só acreditava nos deuses domésticos é quando também nada mais existia do que as famílias. (...) Ora, o único estado social podendo estar de acordo com [aquelas] crenças é aquele em que a família vive independente e *isolada* (Coulanges, 1981: 115; grifos meus).

Esse estado foi aquele em que toda a raça ariana teria vivido durante muito tempo, "durante o qual os homens não conheceram nenhuma outra forma de sociedade além da família" (Coulanges, 1981: 116). A família "não precisa de coisa alguma de fora; a família é (...) sociedade que se basta a si própria" (Coulanges, 1981: 116). Como veremos adiante, há certa semelhança com a percepção da família em Lévi-Strauss.

Coulanges adverte que aquela família antiga era distinta da família moderna e afirma que "*na ausência de qualquer outra sociedade* estende-se, desenvolve-se, ramifica-se, sem se dividir" (Coulanges, 1981: 116; grifos meus). Nesse desenvolvimento, a família original se torna a *gens*. Também a fratria "era como uma pequena sociedade modelada exatamente sobre a família" (Coulanges, 1981: 124).

Já em Coulanges, pois, o parentesco visto pela ótica da descendência é a família ampliada. Contudo, a família em Coulanges não é a família elementar, e a relação entre família e gens é percebida diacronicamente, quando em Radcliffe-Brown a relação entre família e linhagem é construída sincronicamente.

* * *

A segunda digressão diz respeito a um outro uso da noção de díade para a crítica de Radcliffe-Brown.

Se para Lévi-Strauss a unidade fundamental do parentesco não é a família elementar, outros autores também minimizaram sua importância.

Murdock (1949), com base em amostra de 250 sociedades, afirma a universalidade da família nuclear como a "célula" em que se baseiam todas as elaborações do parentesco. Para Murdock a "inevitabilidade" da família nuclear estaria ligada às funções por ela desempenhadas. Adams (1961) contesta seu ponto de vista, observando que

> ao ler Murdock tem-se a impressão de que ele se refere não apenas à presença da família nuclear em todas as sociedades, mas também a sua generalidade entre grupos domésticos em todas as sociedades. [Sua ausência] é considerada por ele como uma situação anormal (Adams, 1961: 24).

Outros autores, como Levy (1955), mostram que se os papéis de pai, mãe, esposo, irmão e irmã podem estar presentes, eles podem não constituir uma família nuclear como unidade; seria o caso da China.

Adams (1961), afirma que existem formas mais elementares que a família nuclear e se refere às díades maternas, características de grupos sociais marcados pela matrifocalidade. Ele defende o ponto de vista de que

> se rejeitamos a idéia de que a família nuclear é o "átomo" fundamental da "molécula" social, ou a unidade irredutível da organização de parentesco humana (...) estaremos

> nos aproximando de uma visão dos elementos da organização social menos preconceituada pela filosofia contemporânea do sistema social (Adams, 1961: 28-29).

O propósito de Adams é mostrar a alta freqüência de díades maternas em inúmeras sociedades e propor que elas sejam mais pervasivas que a família nuclear, ela mesma o resultado da conjunção de várias díades. Referindo-se a Radcliffe-Brown, ele afirma que em sua teoria os elementos básicos da estrutura social seriam de caráter diádico. Assim, por exemplo, numa tribo australiana toda a estrutura social seria baseada na rede de relações de pessoa a pessoa, estabelecida por meio de relações genealógicas.

Contudo, nota Adams, a perspectiva de Radcliffe-Brown era distinta da sua própria. Como vimos, a família elementar era para Radcliffe-Brown a unidade estrutural sobre a qual é construído o sistema de parentesco e ele reconhece nela três díades: entre "siblings", entre marido e mulher e entre pais e filhos mas, segundo Adams, ele não as considera como unidades analíticas a serem examinadas à parte do contexto da família nuclear. Assim,

> (...) Radcliffe-Brown reconheceu nos seus princípios da "unidade do grupo de 'siblings'" e da "unidade da linhagem" a importância teórica da ênfase posta por uma sociedade sobre um dado conjunto de relações que, nos termos da presente discussão, nós veríamos como uma "díade de 'siblings'" ou como a díade materna ou paterna (Adams, 1961: 31).

Fox (1970) tampouco admite que a família nuclear seja a base do parentesco. Para ele, a família nuclear, ou conjugal, é freqüentemente definida por antropólogos como sendo

> (...) a unidade "básica" e "universal" da sociedade humana e certamente dos sistemas de parentesco. Esta é, contudo, uma afirmação de verdade e utilidade duvidosas, e os fatos precisam ser forçados de maneira artificial para se ajustarem a ela. *O agrupamento social elementar e irredutível é certamente a mãe e seus filhos* (Fox, 1970: 37; grifos meus).

A família nuclear é derivada e não básica, razão pela qual ele prefere chamá-la de conjugal.

> O laço entre mãe e filho é inevitável; é dado. O laço conjugal é variável (...). Se iniciarmos o estudo do parentesco com noções pré-concebidas sobre o caráter básico da família nuclear, estaremos perdidos antes de começar. Onde uma verdadeira família nuclear ocorre existirão razões muito boas para tal, e o fato de sua prevalência deve ser examinado. Mas mesmo essa prevalência só pode ser explicada se começarmos com a unidade mais básica – mãe e filho. É, como vimos, pela adição a esta unidade do laço conjugal que "pais" e famílias nucleares são criadas (Fox, 1970: 40).

A partir dessa premissa ele estende seu argumento para mais além dos limites da família, até a gens, o clã e a fratria que fascinaram Morgan. Seriam os grupos de descendência", e Fox se entrega a um exercício de imaginação. Admitamos, diz ele, que o grupo básico – mãe e filhos – tenha alguma propriedade e/ou território. O grupo deseja recrutar pessoas para explorar seus recursos. Ele deseja ser *self recruiting* e *self perpetuating*, isto é, deseja recrutar e perpetuar-se com base no parentesco. Mas, prossegue ele no exame de seu caso hipotético, como fazer isso? Quando a mãe deixa de ser fértil ela não pode introduzir no grupo novos elementos, restando então irmãos e irmãs como a unidade básica a ser perpetuada. A unidade básica, pois, após a menopausa da mãe passa a ser uma ou mais díades de "siblings". As irmãs poderiam gerar novos filhos e os "homens mais convenientes" para engravidá-las seriam os irmãos. Mas isso contraria um dos princípios básicos de Fox, a proibição do incesto e, em decorrência, as irmãs precisariam ser engravidadas por homens de outros grupos. Isto, contudo, não conduz necessariamente a uniões permanentes; basta que as irmãs sejam regularmente fecundadas. Por outro aspecto, os irmãos do grupo estariam prestando o mesmo serviço para as irmãs de outros grupos – ou melhor, para os irmãos destas [dado o seu princípio do controle masculino]. Seus princípios estariam, então, engendrando uma "troca de irmãs".

As filhas e netas daquelas irmãs iniciais repetiriam o processo por várias gerações.

> Assim, nosso grupo inicial irá restringir a herança de seus direitos (...) aos filhos de seus membros femininos. Isto pode ser encarado de várias maneiras: como uma série de unidades mãe-filho sucessivas, ou uma série de unidades irmão–irmã sucessivas com os filhos das irmãs formando as gerações seguintes, ou vendo a todos como descendentes da "mãe" original através das mulheres (Fox, 1970: 43).

Isso corresponderia a um grupo de descendência matrilinear. A imaginação um tanto evolucionista de Fox parece dar razão a Radcliffe-Brown em sua condenação da "história conjectural".

Mas Fox sabe que existem grupos patrilineares, o que o leva a outro exercício. Suponhamos, diz ele, que os filhos dos irmãos devam ser membros do grupo, mas não os filhos das irmãs. Todavia, os homens não engravidam e, se é preciso perpetuar o grupo, é preciso, então, obter esposas. É de notar que ele agora fala de "esposas" e não de "mulheres"; no primeiro exemplo, ele falava de "homens" e não de "esposos".

É preciso, então, haver uma união mais duradoura que um acasalamento "casual" e o grupo irá restringir a herança aos filhos de seus homens. Ter-se-ia então séries sucessivas de unidades irmão/irmã com os filhos dos irmãos formando a geração seguinte, resultando em relações patrilineares.

A idéia de relações diádicas, central em Radcliffe-Brown, pode, pois, ser usada para contestar a preeminência da família elementar por ele postulada, ainda que de maneira bem distinta da contestação formulada por Lévi-Strauss. De fato, Adams e Fox permanecem presos à natureza, e mais ainda que Radcliffe-Brown, enquanto Lévi-Strauss procura dela se afastar.

O pragmatismo psicológico e a família elementar

Além de opor-se a Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss também se opõe ao empirismo de Malinowski e, notadamente, ao seu utilitarismo que reduz a cultura a necessidades originadas na natureza. Dessas necessidades resultariam alguns universais. Partindo de Boas (1930), Lévi-Strauss indaga

> (...) o que aprendemos sobre a "instituição da agricultura" quando se nos diz que ela está "universalmente presente, por toda parte onde o meio é favorável à exploração do solo, e o nível social suficientemente elevado para permitir-lhe existir"? Sobre a piroga de balancim, suas formas múltiplas e as singularidades de sua distribuição, quando é definida como aquela cujas "disposições dão as maiores estabilidade, navegabilidade e maneabilidade compatíveis com as limitações materiais e técnicas das culturas oceânicas"? E sobre o estado da sociedade em geral e acerca da infinita diversidade dos usos e costumes, quando somos deixados diante desta proposição: "As necessidades orgânicas do homem

> (o autor enumera: alimentação, proteção, reprodução) fornecem os imperativos fundamentais que conduzem ao desenvolvimento da vida social"? Estas necessidades são, no entanto, comuns ao homem e ao animal. Poder-se-ia também acreditar que uma das tarefas essenciais do etnógrafo fosse descrever e analisar as regras complicadas do casamento nas diversas sociedades humanas, e os costumes que a elas se ligam. Malinowski o contesta: "Para ser franco, eu diria que os conteúdos simbólico, representativo ou cerimonial do casamento têm, para o etnólogo, uma importância secundária (...). A verdadeira essência do ato de casamento é que, graças a uma cerimônia muito simples ou muito complicada, ele dá uma expressão pública, coletivamente reconhecida, ao fato de que dois indivíduos entram no estado matrimonial". Por que então ir às tribos longínquas? e as 603 páginas da *Sexual life of Savages in North-Western Melanesia* valeriam grande coisa, se fosse esse todo o seu ensinamento? Do mesmo modo, seria preciso tratar com ligeireza o fato de que certas tribos praticam a liberdade, outras a castidade pré-nupcial, sob pretexto de que estes costumes se reduzem a uma única função, que é de assegurar a permanência do casamento. O que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos os costumes desta ordem ***e de seu desenvolvimento histórico***, e sim que os costumes sejam tão variáveis (Lévi-Strauss, 1973: 27-28; grifos do autor).

E Lévi-Strauss prossegue:

> (...) para Malinowski, não se impõe nenhuma distinção quando se passa do geral ao especial: "A cultura, tal como a encontramos entre os Masai, é um instrumento destinado à satisfação das necessidades elementares do organismo". Quanto aos Esquimós: "Eles têm, em relação às questões sexuais, a mesma atitude dos Masai. Têm também um tipo mais ou menos semelhante de organização social" (Lévi-Strauss, 1973: 28).

Não discutirei aqui a postura intelectual de Malinowski e seu virtuosismo etnográfico, o que já fiz em outro trabalho (Woortmann, 2002a). Lembro apenas que é esse virtuosismo que conduz à riqueza de sua etnografia, permitindo ao leitor inúmeras reinterpretações de seus dados de campo. Lembro, por outro aspecto, que Lévi-Strauss também busca universais, mas estes não estão radicados na natureza animal. Contudo, podem estar radicados na mente humana, supostamente universal, e neste caso poderiam estar na natureza; afinal, em sua discussão sobre a proibição do incesto, o que é universal pertence à natureza, embora como regra, essa

proibição seja cultural, ou melhor, mediaria entre natureza e cultura, o que lhe daria um estatuto de ambigüidade.

Como já ressaltei (Woortmann, 2002a), Malinowski viveu um momento de entrechoque de idéias, desde o evolucionismo do século XIX até a psicologia pragmática e a sociologia durkheimiana. Foi o mesmo contexto vivido por Radcliffe-Brown, mas cada um realizou seu "amálgama pessoal" a partir das várias posturas teóricas e epistemológicas de seu tempo.

O empirismo de Malinowski foi, por um lado, fortemente influenciado pela psicologia experimental de Wundt e por Mach, de quem deriva o princípio de que todos os processos do indivíduo vivo seriam reações no interesse da autopreservação; de Mach deriva também a idéia de função. Por outro lado, foi influenciado pelo pragmatismo de William James, que parte do princípio de que interesses biológicos fornecem as condições básicas do pensamento. Seu empirismo e seu "individualismo metodológico", e a influência do behaviorismo o levam a considerar que o simbolismo não tem existência própria; o estudo do simbolismo só teria sentido se tratado funcionalmente, isto é, pela determinação do conteúdo prático do símbolo: um ato simbólico só existe pelo efeito que produz.

Nesse quadro geral, a família surge para que a "paixão brutal" se transforme em "amor que dure para toda a vida". Ademais, sendo a família derivada de impulsos psicobiológicos, ela só pode ser compreendida a partir da psicologia individual.

Malinowski também procurava o "essencial" e os trobriandeses eram para ele os selvagens essenciais. Assim, a observação dos trobriandeses poderia levar o cientista a desvendar a "natureza essencial" da família, derivada de necessidades naturais. Em outras palavras, buscava atingir o universal pelo desvendamento do elementar – e para ele a família elementar responde universalmente a certas necessidades.

Não interessa aqui toda a discussão sobre o significado da família para Malinowski. Limito-me apenas à relação entre família elementar e parentesco. As relações de um indivíduo com seu pai, sua mãe e o irmão de sua mãe constituiriam o núcleo do parentesco na sociedade matrilinear.

Sua ênfase no indivíduo conduz à noção do casamento como um processo de troca. Mas, se sua etnografia apresenta todas as evidências empíricas para uma teoria da reciprocidade como um fato social – de fato um fato social total, tal como em Lévi-Strauss – para ele trata-se mais de um "fato individual". É interessante observar que Malinowski percebe pela

observação que a cada casamento a sociedade se remove em circuitos de reciprocidade e que sem casamento não há reciprocidade. Seu individualismo, porém, o leva a perceber o casamento como uma questão de sentimentos – "expressão final do amor" – ou de interesses pessoais, mas não de estrutura.

Para ele a família é a família nuclear e o matrimônio um contrato que une dois *indivíduos*, algo muito distinto, pois do contrato lévistraussiano.

O casamento de primos cruzados, central para a teoria da aliança e para a análise estrutural em geral, tem para Malinowski outro sentido: a conciliação entre o amor paterno e a matrilinearidade. Para ele, a aliança é uma questão de interesse pessoal.

A família individual seria a fonte das extensões que em sua teoria psicológica dariam conta de relações genealógicas extrafamiliares, e nesse ponto foi criticado por Radcliffe-Brown – que também atribui, como vimos, uma centralidade à família nuclear na "origem" do parentesco – pois sua interpretação obscureceria o fato de que o parentesco só pode ser entendido com referência a relações entre grupos, e não indivíduos. Lembro, porém, que Radcliffe-Brown teve seu próprio individualismo criticado por Lévi-Strauss e por Dumont (1975).

O "individualismo metodológico" malinowskiano e sua teoria pragmática da linguagem foram a base de sua percepção da terminologia de parentesco, ou seja, de sua teoria dos homônimos. Os termos de parentesco não representam categorias sociais; tratar-se-ia de uma série de homônimos indexados no contexto da fala, o que é coerente com o fato de que para ele o parentesco praticamente se limita à família nuclear, fonte das extensões que resultam nas relações genealógicas. Uma percepção genética é o princípio fundamental de sua teoria do parentesco: uma "situação inicial" de onde parte a extensão (homônimos). Ele aplica ao parentesco o quadro do desenvolvimento individual ontogenético, afirmando que o verdadeiro objeto de estudo deveria ser o processo de extensão do parentesco a partir da situação simples da relação parental (situação inicial) até suas ramificações complexas.

A idéia de desenvolvimento genético é um recurso metodológico que ele opõe às especulações dos evolucionistas e seus sobreviventes no início do século XX. O que ele propõe é uma teoria das origens que pode ser verificada no campo – no plano da observação, portanto. Não se trata de uma origem sociológica, como no durkheimianismo de Radcliffe-Brown: para Malinowski, as origens do clã podem ser vistas acontecendo sob nossos próprios olhos. O clã é uma forma derivada que se desenvolve por processos

empíricos ao longo da *história do indivíduo*. Assim, o parentesco não é uma estrutura que antecede ao indivíduo; ele é gerado a cada momento *a partir de cada indivíduo particular*. Daí sua ênfase no que chamou de "método biográfico".

A origem do parentesco estaria então na família individual; a partir desse núcleo, os termos de parentesco seriam estendidos como metáforas. A exogamia nada mais seria senão a extensão da proibição de relações sexuais entre irmão e irmã ou pais e filhos, ou seja, do incesto, e este seria o significado psicológico das terminologias. Vale notar também que se Malinowski não tivesse partido da família individual e de uma perspectiva psicológica pragmatista, ser-lhe-ia possível construir um quadro estrutural de clãs e subclãs; na verdade, seu material etnográfico – o ponto forte de sua antropologia – permite fazê-lo.

Apesar de sua rejeição dos postulados evolucionistas, Malinowski adota a interpretação de Morgan de que as especificações genealógicas mais próximas eram primárias sendo todos os outros sentidos dos termos extensões metafóricas. Isto não seria o resultado de desenvolvimentos históricos mas refletiria a ordem na qual os vários significados são aprendidos pela criança. Ademais, o primado da família nuclear relacionava-se a um reducionismo psicológico: a sociedade é o resultado das necessidades básicas humanas, psicológicas e físicas, expressas na família nuclear.

O incesto e a troca

Malinowski também se ocupou, como tantos outros autores, com a questão da proibição do incesto, um dos pontos de partida da teoria da aliança, mas o tratamento por ele dado à questão difere muito daquele de Lévi-Strauss. Talvez não seja desprovido de significado o fato de que a discussão do incesto em Lévi-Strauss corresponda à parte inicial das *Estruturas elementares do parentesco*, dedicada à oposição entre natureza e cultura, enquanto que em *Sexo e repressão*, de Malinowski, ocupe a parte IV. A localização nos respectivos textos parece refletir a diferença de importância atribuída por cada autor ao tema.

A referida parte IV em *Sexo e repressão* refere-se à "Transição da natureza para a cultura". A conclusão de Lévi-Strauss de que a proibição do incesto faz a transição também é a de Malinowski. Mas a premissa levistraussiana é a de que a proibição do incesto constitui, na verdade, uma regra positiva – a exogamia – que obriga dar as mulheres para o Outro, a regra da dádiva por excelência. Já para Malinowski a exogamia é uma extensão dos tabus sexuais dentro da família individual, base, para ele, do parentesco. Na *Vida sexual dos selvagens*, o mito do incesto entre irmãos reflete tendências da vida real e é usado para justificar casos reais atuais de incesto. Fortes (1964) criticou as explicações de Malinowski, apontando para a distinção presente na própria etnografia deste último entre incesto e exogamia, desde o ponto de vista trobriandês.

A teoria da aliança de Lévi-Strauss é, como já disse, uma teoria contratualista. Para ele, na origem das regras matrimoniais encontramos sempre um sistema de trocas, direto ou indireto (trocas contínuas ou descontínuas, a depender da prima unilinear em questão); explícito ou implícito; fechado ou aberto (quando a regra da exogamia se limita a um conjunto de prescrições negativas). No caso da proibição simples do incesto, como nas sociedades ocidentais, o sistema de trocas repousaria sobre uma "garantia fiduciária" – a liberdade teórica de reclamar qualquer mulher do grupo, em troca da *renúncia a certas mulheres designadas no círculo familiar*, liberdade assegurada pela extensão a todos os homens da proibição que afeta cada homem em particular.

Seja qual for sua forma, é sempre a troca que "emerge como a base comum e fundamental de todas as modalidades da instituição do casamento" (Lévi-Strauss, 1969: 479). Todas as modalidades podem ser subsumidas sob o termo geral da exogamia, princípio final que, pela via da interdição do casamento dentro de graus proibidos, "tende a assegurar a circulação total e contínua do valor mais importante do grupo, suas esposas e filhas" (Lévi-Strauss, 1969: 479). Se a sociedade deve ser coesa, a maior coesão é dada pela troca, como ensinara Mauss.

> O valor de troca não é aquele dos bens trocados. A troca tem um valor social em si mesma. Ela provê os meios de manter os homens unidos e de superimpor aos vínculos naturais do parentesco os vínculos doravante artificiais – no sentido de que são removidos dos encontros casuais ou da *promiscuidade da vida familiar* – da aliança governada pela regra (Lévi-Strauss, 1969: 480; grifos meus).

Vale lembrar que uma espécie de "estado de promiscuidade" caracterizaria os primórdios do processo de evolução social para alguns teóricos oitocentistas.

Lévi-Strauss retorna às teorias evolucionistas, em especial a Lubbock, cuja explicação da exogamia lhe parece duvidosa, embora contenha um elemento fundamental. Para Lubbock, num sistema endogâmico as mulheres permaneceriam como propriedade comunal dos homens do grupo e Lévi-Strauss vê em sua teoria uma idéia básica: a exogamia tem um valor positivo, mais que negativo, pois ela assegura a existência social de outros – vale dizer, o reconhecimento de uma alteridade, de um oposto que se integra na totalidade. A exogamia proíbe o casamento endogâmico – e o incesto – apenas para introduzir e prescrever o casamento com um grupo outro que *não a família biológica*, não por causa de supostos malefícios biológicos, mas porque "o casamento exogâmico resulta num benefício social" (Lévi-Strauss, 1969: 480).

A exogamia aplica-se a bens valiosos – mulheres, "valores *par excellence*" tanto do ponto de vista biológico como social. É uma troca sem a qual

> (...) a vida é impossível ou, no melhor dos casos, *reduzida à pior forma de abjeção* (...) a exogamia é o arquétipo de todas as outras manifestações baseadas na reciprocidade (...). Assim, a proibição do incesto é menos uma regra proibindo o casamento com a mãe, irmã ou filha, que uma regra obrigando que a mãe, irmã ou filha seja dada para outros. *Ela é a regra suprema da dádiva* (Lévi-Strauss 1969: 481; grifos meus).

É isto que torna compreensível a proibição do incesto. Enquanto o irmão expressa solidariedade mecânica, o cunhado expressa solidariedade orgânica. Se os irmãos são estreitamente relacionados um ao outro, o são por sua similaridade, enquanto os cunhados (primos cruzados) são solidários porque complementam um ao outro e têm uma eficácia funcional um para com o outro por meio da renúncia àquilo que ambos têm: uma irmã.

> A primeira forma de solidariedade nada acrescenta e nada une; ela se baseia num limite cultural satisfeito pela reprodução de um tipo de conexão cujo modelo é dado pela natureza. A outra traz consigo uma integração do grupo num novo plano (Lévi-Strauss, 1969: 484).

A dificuldade de vários informantes de grupos indígenas americanos com relação a perguntas sobre incesto é significativa. Eles não concebem a proibição do incesto em si mesma, mas apenas como a contrapartida de uma obrigação positiva "única presente e ativa na consciência". A pergunta sobre se um homem pode dormir com sua irmã é absurda: "Não, não dormimos com nossas irmãs. Nós as damos para outros homens e outros homens nos dão suas irmãs" (Lévi-Strauss, 1969: 485).

> Você não percebe que casando com a irmã de outro homem e outro homem casando com sua irmã, você terá pelo menos dois cunhados enquanto que, se você se casar com sua própria irmã você não terá cunhado algum? Com quem você irá caçar, com quem você irá plantar, quem você irá visitar?
> A exclamação incrédula do informante (Chukchee): "Será que você não quer um cunhado?" provê a verdadeira regra de ouro do *estado de sociedade* (Lévi-Strauss, 1969: 485; grifos meus).

Retenhamos as palavras grifadas – estado de sociedade – para as considerações que serão feitas mais adiante.

Não há solução para o problema do incesto no plano da família biológica (ao contrário da perspectiva de Malinowski), mesmo supondo que tal família já esteja no contexto cultural que impõe a ela suas demandas específicas. A solução, para Lévi-Strauss, vem do fato de que "a família biológica não mais está sozinha" e de que ela precisa se aliar a outras famílias para poder perdurar. O interessante aqui é a expressão "não mais está". Houve um momento em que esteve?

Para Malinowski, a proibição do incesto resulta de contradições internas à família biológica, contradições relativas a sentimentos conflitantes, como aqueles ligados a relações sexuais e aqueles que se formam "naturalmente" entre irmãos e irmãs. Por outro aspecto, para o mesmo autor, tendo em vista a vocação praticada naturalmente dentro da família de que os adultos devem educar os filhos, o incesto iria desorganizar as distinções de idade e a manutenção de uma ordem estável entre gerações; desorganizaria os sentimentos e traria uma violenta troca de papéis, no contexto em que a família é o principal agente educacional.

Lévi-Strauss faz a crítica a Malinowski: o incesto só é contraditório com sentimentos familiares *porque nós concebemos os últimos como excluindo irredutivelmente o primeiro*. Se uma longa tradição permitisse aos

homens casarem com parentes próximos, nossa concepção do casamento seria bem diferente. Teria um caráter menos pessoal e deixaria menos espaço para o livre jogo da imaginação e para a espontaneidade do desejo.

A questão não estaria radicada em sentimentos familiares mas em razões sociais e Lévi-Strauss cita Durkheim:

> Certamente, a questão não se coloca desde que se assuma que o incesto é proibido; pois a ordem conjugal, estando desde então fora da ordem doméstica, deve se desenvolver necessariamente em direção divergente. A proibição claramente não pode ser explicada em termos de idéias que obviamente derivam dela (Durkheim, 1898: 63; apud Lévi-Strauss, 1969: 486).

Com relação ao *Totem e tabu* de Freud, ele critica a "gratuidade" da hipótese de uma horda primitiva (herdada do evolucionismo) e do assassinato primitivo que deriva o estado de sociedade dos eventos que o pressupõem. O desejo pela mãe ou pela irmã não corresponde a nenhum fato que possa ser historicamente localizado. Seria um mito que fala de um sonho cujo poder emana do fato de que "os atos que ele evoca nunca foram cometidos, pois a cultura a eles sempre se opôs em todos os tempos e em todos os lugares". As gratificações simbólicas que o incesto expressa não "comemoram um evento real". Elas são algo distinto: "a expressão permanente de um *desejo de desordem*, ou melhor, de contra-ordem" (Lévi-Strauss, 1969: 491; grifos meus).

Da fonologia ao átomo de parentesco

Para Lévi-Strauss, a sociologia da família deveria proceder como a lingüística, fundindo as explicações sincrônicas e diacrônicas. Assim se veria que as variedades no tempo e no espaço são diferenças superficiais que podem ser reduzidas a um *pequeno número de estruturas*. Trata-se, pois, de discutir a questão no já mencionado plano dos modelos.

> (...) se a proibição do incesto e a exogamia têm uma função essencialmente positiva, se a razão de sua existência é estabelecer um vínculo entre homens, vínculo que estes últimos não podem prescindir se devem elevar-se de uma

> organização biológica para uma organização social, é preciso reconhecer que lingüistas e sociólogos (...) estudam a mesma coisa. De fato, deste ponto de vista "exogamia e linguagem (...) têm fundamentalmente a mesma função – comunicação e integração com outros" [Thomas, 1937: 182] (...). A proibição do incesto não é uma proibição como outra qualquer. Ela é a proibição na forma mais geral (...). A proibição do incesto é universal como a linguagem (Lévi-Strauss, 1969: 493).

Entre povos primitivos do arquipélago Malaio, o supremo pecado, capaz de provocar furacões e tempestades, compreende uma série de atos aparentemente não relacionados, tais como

> (...) casamento com parentes próximos; pai e filha ou mãe e filho dormindo próximo demais um do outro; fala incorreta entre parentes; (...) brincadeiras barulhentas de crianças ou demonstração de felicidade em reuniões sociais entre adultos; imitar os chamados de insetos ou aves; rir de sua própria imagem no espelho; (...) vestir um macaco com roupas de humanos para se divertir à custa dele. Que possível conexão poderia existir entre uma tão bizarra coleção de atos? (Lévi-Strauss, 1969: 494).

Partindo da crítica a Radcliffe-Brown, que não procede de modo comparativo na explicação de proibições do mesmo tipo – embora para ele a antropologia seria uma sociologia comparativa – Lévi-Strauss busca a característica comum que torna aqueles atos aparentemente heterogêneos, expressões de uma mesma situação. De um lado, rir de uma imagem no espelho que não é um ser humano real; caçoar de um macaco vestido como homem, mas que não é um homem; imitar insetos ou aves com sons que não são humanos. De outro lado, exagerar sentimentos. Em ambos os casos são usos imoderados da linguagem. Todas aquelas proibições podem ser reduzidas a um denominador comum: o abuso da linguagem. E é por isso que são agrupados com o incesto.

> O que significa isso senão que as próprias mulheres são tratadas como signos, que são impropriamente usados quando não empregados com o fim reservado aos signos, que é o de serem comunicados?
> A emergência do pensamento simbólico deve ter requerido que mulheres, como palavras, deveriam ser trocadas. (...). De fato, esse foi o único meio para superar a contradição em que a mesma mulher era vista sob dois aspectos incompatíveis: de

> um lado, como objeto de desejo pessoal, excitando instintos sexuais e proprietários; de outro, como sujeito do desejo de outros e vista como tal, isto é, como meio para vincular outros pela aliança (Lévi-Strauss, 1969: 496).

Comparando dois mitos, um sumeriano e outro andamanês, que imaginam um momento em que a lei da troca poderia ser evadida, ele conclui:

> Em ambos os extremos do mundo e do tempo, o mito sumeriano da idade de ouro e o mito andamanês da vida futura correspondem, o primeiro colocando o fim da felicidade primitiva num tempo em que a confusão de idiomas transformou as palavras em propriedade comum, e o segundo descrevendo a benção de um além como um paraíso onde as mulheres não mais seriam trocadas, isto é, removendo para um passado ou um futuro igualmente inalcançável as alegrias, eternamente negadas ao homem social, de um mundo onde é possível *limitar-se a si mesmo* (Lévi-Strauss, 1969: 497; grifos do autor).

Os dois mitos constróem, em tempos opostos, um estado de natureza, tema ao qual voltarei mais adiante.

Fica claro que assimilando a troca à linguagem como uma estrutura comunicativa, Lévi-Strauss faz a ponte entre duas fontes de inspiração: o contratualismo e a lingüística. É essa ponte que lhe permite chegar à sua fórmula do "átomo do parentesco".

No contexto de discussão sobre o avunculado, cujos detalhes aqui não interessam, Lévi-Strauss propõe que a antropologia se inspire no exemplo dado pela lingüística – mais especificamente pela fonologia – que para ele foi a única dentre as ciências sociais capaz de formular um método que permite "conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise" (Lévi-Strauss, 1973: 45). A fonologia propõe quatro procedimentos que devem ser adotados pela antropologia: passar do estudo dos fenômenos conscientes para as estruturas inconscientes; tomar como base de análise as relações entre os termos, e não os termos isoladamente; tomar evidente a estrutura dos sistemas; descobrir leis gerais, seja por indução ou dedução. Chegar-se-ia assim à formulação de relações necessárias.

Resultaria então a descoberta de que,

> (...) como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os "sistemas de parentesco", como os "sistemas fonológicos", são

> elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; enfim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes identicamente prescritas entre certos tipos de parentes, etc., faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. O problema pode então se formular da seguinte maneira: numa *outra ordem de realidade*, os fenômenos de parentesco são fenômenos do *mesmo tipo* que os fenômenos lingüísticos (Lévi-Strauss, 1973: 48-49; grifos do autor).

Entre a antiga lingüística e o método de Rivers para o estudo do parentesco, haveria também uma analogia, dada pela idéia de que fenômenos sincrônicos seriam explicados pela análise diacrônica, o que, todavia, não poderia conduzir a leis gerais. Ademais, haveria na antiga lingüística uma perspectiva "atomista", idêntica àquela encontrada no estudo do parentesco. A ênfase posta em cada regra específica de casamento, ligada a costumes específicos resultava no fato de que ninguém indagava "como os sistemas de parentesco, considerados em seu conjunto sincrônico, poderiam ser o resultado arbitrário do encontro entre muitas instituições heterogêneas" (Lévi-Strauss, 1973: 50).

Para ele, a analogia com a fonologia implica vários problemas que não cabe aqui detalhar. Retenho apenas que ele insiste em que há uma diferença profunda entre o quadro de fonemas de uma língua e o quadro dos termos de parentesco de uma sociedade. A função (comunicativa) da linguagem é evidente; quanto aos termos de parentesco sabemos desde Morgan que eles formam um sistema, mas ignoramos para que uso se destinam.

Sistemas de parentesco envolvem, por um lado, termos que expressam tipos de relações. Mas, por outro lado,

> (...) o parentesco não se exprime unicamente numa nomenclatura; os indivíduos ou as classes de indivíduos que utilizam os termos, se sentem (...) obrigados uns em relação aos outros a uma conduta determinada: respeito ou familiaridade, direito ou dever, afeição ou hostilidade (Lévi-Strauss, 1973: 53).

Ao lado do sistema terminológico existe, portanto, um sistema de atitudes e este último não é, como queria Radcliffe-Brown, a tradução no plano afetivo do primeiro. As atitudes, pelo contrário, freqüentemente são elaborações destinadas a superar "insuficiências inerentes ao sistema terminológico".

O caso clássico é o do tio materno e sua relação com o sobrinho. Durante muitas décadas o avunculado era explicado como sobrevivência de um hipotético regime matrilinear anterior. Foi o caso de Rivers em sua tentativa de explicar a importância do tio materno na Índia. Mas Rivers, mostra Lévi-Strauss, esbarrou num problema insolúvel: era preciso considerar vários costumes heterogêneos para explicar uma única instituição. "O atomismo e o mecanicismo triunfavam" (Lévi-Strauss, 1973: 56).

Foi Lowie, segundo Lévi-Strauss, que iniciou a "fase moderna" do estudo do avunculado, mostrando que este se associava tanto a sistemas matrilineares como patrilineares. Mas Lowie deixou algumas questões sem resposta, entre elas, o que, exatamente, vem a ser avunculado?

A partir dessa indagação, Lévi-Strauss recorre à analogia com a fonologia:

> (...) a diversidade das atitudes possíveis no domínio das relações interindividuais é praticamente ilimitada; dá-se o mesmo para a diversidade de sons que o aparelho vocal pode articular (...) Contudo, cada língua só retém um número muito pequeno dentre todos os sons possíveis, e a lingüística se coloca duas questões a este respeito: porque foram selecionados alguns sons? Que relações existem entre um ou muitos dos sons escolhidos e todos os outros? Nosso esboço da história do problema do tio materno se encontra precisamente no mesmo estágio: o grupo social, como a língua, encontra à sua disposição um material psicofisiológico muito rico; do mesmo modo que a língua, ele retém apenas um número limitado de elementos, dos quais ao menos alguns *permanecem os mesmos através das culturas mais diversas*, e que ele combina em estruturas sempre diversificadas. Pergunta-se, pois, qual é a razão da escolha, e quais são as leis de combinação (Lévi-Strauss, 1973: 57; grifos meus).

Há uma correlação inversa entre a atitude para com o tio materno e para com o pai: quando a relação com o pai é familiar, a relação entre tio materno e sobrinho é formal e rigorosa, e vice-versa. Ter-se-ia então, à maneira da fonologia, dois grupos de atitudes que formam dois pares de oposição. Já para Radcliffe-Brown, em sistemas patrilineares onde o pai representa a autoridade, o tio materno seria como que uma "mãe masculina", inversamente ao que se encontraria em sistemas matrilineares, onde é o tio materno que encarna a autoridade e as relações afetivas são direcionadas para o pai e sua linhagem.

Contudo, o avunculado não é encontrado em todos os sistemas matrilineares ou patrilineares, e pode ser encontrado em sistemas que não são nem uma coisa nem outra. Mas, a objeção principal de Lévi-Strauss é de outra ordem: a relação avuncular não é uma relação a dois, mas a quatro termos – um irmão, uma irmã, um cunhado e um sobrinho. E esse é o ponto de partida para sua formulação "lingüística" do parentesco.

Lévi-Strauss examina várias descrições etnográficas e encontra uma série de inversões na relação tio-sobrinho, correlatas às relações irmão/irmã. Conclui então que

> (...) não basta estudar a correlação de atitudes *pai/filho* e *tio/filho da irmã*. Esta correlação é apenas um aspecto de um sistema global onde se acham presentes quatro tipos de relações organicamente ligados, a saber: *irmão/irmã, marido/mulher, pai/filho, tio materno/filho da irmã*. (Lévi-Strauss, 1973: 59; grifos do autor).

Os grupos que tomou como exemplos permitem-lhe formular uma lei geral: a relação entre tio materno e sobrinho está para a relação entre irmão e irmã, como a relação entre pai e filho está para a relação entre marido e mulher. "Desde que um par de relações seja conhecido, será sempre possível deduzir o outro" (Lévi-Strauss, 1973: 59).

Dos vários casos empíricos examinados comparativamente, resulta que a correlação entre tipo de descendência e tipo de avunculado é insuficiente para explicar o problema, pois diferentes formas de avunculado podem coexistir com um mesmo tipo de descendência (ou filiação). No entanto,

> (...) encontramos *sempre* a mesma relação fundamental entre os quatro pares de oposições que são necessários para a elaboração do sistema, [do que resulta que] a *lei sincrônica* de correlação (...) pode ser verificada diacronicamente [como mostra o exame da evolução das relações familiais na Idade Média européia]. (Lévi-Strauss, 1973: 63; grifos meus).

Assim, o avunculado corresponde a uma estrutura que repousa sobre quatro termos, ou dois pares de oposições. A questão do primo cruzado tem sido um tema central nas teorias do parentesco, fundamentalmente no que se refere à exogamia e é aqui que a "inspiração fonológica" conduz ao *insight* lévistraussiano: as referidas oposições constituem uma estrutura; não qualquer

uma, mas a estrutura de parentesco mais simples possível. Ela é, para sermos exatos, o *elemento do parentesco.*

Temos, então, a estrutura elementar. Desde um ponto de vista lógico,

> (...) para que uma estrutura de parentesco exista, é necessário que se encontrem presentes nela os três tipos de relações familiais sempre dados na sociedade humana, isto é, uma relação de consangüinidade, uma relação de aliança, uma relação de filiação; em outras palavras, uma relação de germano com germana, uma relação de esposo com esposa, uma relação de pai (ou mãe) com filho. É fácil se explicar que *a estrutura aqui considerada é a que permite satisfazer a esta tríplice exigência*, segundo o princípio da maior economia (Lévi-Strauss, 1973: 64; grifos meus).

É do avunculado, então que ele deriva a estrutura do parentesco.

O caráter irredutível do "elemento de parentesco" resulta imediatamente da proibição do incesto e, conseqüentemente, da troca: um homem só pode obter uma mulher se esta lhe é cedida por outro homem. Daí resulta que não temos "necessidade de explicar como o tio materno faz sua aparição na estrutura de parentesco: ele não aparece, ele é imediatamente dado, *ele é sua condição*" (Lévi-Strauss, 1973: 64; grifos meus).

Combinando seu ponto de partida fundado na proibição do incesto como a forma primitiva da reciprocidade, com uma perspectiva analítico-dedutiva derivada da fonologia, Lévi-Strauss explica logicamente o significado do tio materno e da exogamia. Sua perspectiva comparativa, onde a consideração das relações entre os termos substitui a consideração dos termos tomados isoladamente, torna desnecessária a busca da origem em costumes variados.

O irmão da mãe é, então, um "dado imediato" da estrutura de parentesco mais simples, da estrutura elementar. Contudo, o avunculado não é universal, como o é a proibição do incesto, já suficiente para explicar a exogamia e a aliança. Mas, mostra Lévi-Strauss, o parentesco não tem a mesma importância em todas as sociedades. Sua função reguladora é maior em certo tipo de sociedade e menor em outro. O parentesco é uma linguagem, mas não uma linguagem universal. O que lhe interessa são estruturas elementares e não sistemas complexos, para os quais ele se voltou mais tarde, a propósito da "casa" (Lévi-Strauss, 1979). Por isso, ele interpreta o avunculado

> (...) como um traço característico da estrutura elementar [que,] resultante de relações definidas entre os quatro termos é (...) o verdadeiro átomo de parentesco (...) [Qualquer] sistema de parentesco é elaborado a partir da repetição desta estrutura elementar, ou de seu desenvolvimento por integração de novos elementos (Lévi-Strauss, 1973: 66).

O átomo do parentesco é, então, o menor conjunto que contém as relações elementares de parentesco, relacionado à proibição universal do incesto e à oposição entre a relação irmão/irmã e a relação marido/esposa.

Existem, porém, sistemas que não são dados pela "justaposição simples de estruturas elementares" e neles a relação avuncular "poderá estar imersa num contexto diferenciado". Seria o caso da posição preponderante da irmã do pai na Polinésia, ou o caso da África do Sul. Contudo, mostra Lévi-Strauss, por ser proveniente da estrutura elementar, a relação avuncular reaparece quando o sistema atinge o momento crítico tal como uma transformação rápida, o contato entre culturas distintas ou crise fatal, como na Idade Média européia.

Sua teoria do átomo de parentesco faz-se em oposição a Radcliffe-Brown. Para este, como já foi visto, a família biológica seria o ponto a partir do qual toda sociedade elabora seu sistema de parentesco. Mas, para Lévi-Strauss, se a família biológica está presente em todas as sociedades,

> (...) o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que deve conservar da natureza: é o procedimento essencial pelo qual ele se separa dela. Um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consangüinidade dados entre os indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato (Lévi-Strauss, 1973: 68-69).

Em outras palavras,

> (...) o parentesco só é admitido a se estabelecer e se perpetuar por e através de determinadas modalidades de aliança (...) O caráter primordial do parentesco humano é exigir, como condição de existência, o *relacionamento* disto que Radcliffe-Brown chama "famílias elementares" (...) [O] que é verdadeiramente "elementar" não são as famílias, *termos isolados*, mas a *relação entre estes termos*. Nenhuma outra interpretação pode explicar a universalidade da proibição do incesto, da qual a relação avuncular (...) é apenas um corolário (Lévi-Strauss, 1973: 69; grifos meus).

A crítica a Radcliffe-Brown é a crítica ao atomismo, e pode se ver que é pela via da "inspiração fonológica" que Lévi-Strauss atribui sentido à proibição do incesto. O avunculado, por sua vez, seria derivado dessa proibição. Ademais, sistemas de parentesco são sistemas simbólicos, mesmo porque são estruturas comunicativas. Daí que, tanto no campo linguístico como no sociológico "estamos em pleno simbolismo".

Lévi-Strauss refere-se a Jakobson (1948) que propõe o princípio de que a relação entre todas as modalidades estruturais de uma mesma língua remete a uma metaestrutura, isto é, "a lei do grupo constituído pelas estruturas modais". Essa metaestrutura, no caso da linguagem, poderia ser alcançada dedutivamente pela via de métodos matemáticos e de recursos de informática. A linguagem de computador, lembremos, é de caráter binário o que a aproxima da linguagem dos mitos, tal como construída por Lévi-Strauss. A fonologia permite, então, ir para mais além das manifestações conscientes e sempre superficiais da língua. Como já mencionei, uma análise estrutural permite, por sua vez, ir além da narrativa superficial do mito para chegar à sua estrutura profunda. De fato, é neste nível profundo que encontraríamos *o mito*, sempre o mesmo numa extensa série mitológica aparentemente diversificada.

Algo semelhante ocorreria no plano das relações sociais, na medida em que elas são também o produto de "uma atividade inconsciente do espírito". Assim, poder-se-ia admitir que diversas formas da vida social são substancialmente da mesma natureza: "sistemas de conduta dos quais cada um é uma projeção (...) de leis universais que regem a atividade inconsciente do espírito" (Lévi-Strauss, 1973: 74-75).

Com relação ao parentesco, tal como ocorre com os mitos, Lévi-Strauss mostra que sistemas particulares na aparência distintos, obedecem a uma mesma "lei". As regras de casamento são variadas maneiras de garantir a circulação de mulheres, isto é, "substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aliança" (Lévi-Strauss, 1973: 76)

Essa hipótese teria sido demonstrada dedutivamente quando ele mostra que todos os mecanismos de reciprocidade conhecidos constituem "casos particulares de uma forma de reciprocidade mais geral", mesmo quando essa forma é obscurecida pelo circuito da troca generalizada entre tomadores e doadores, onde "não se recebe daquele a quem se deu" (Lévi-Strauss, 1973: 76). A inspiração maussiana é evidente, se lembrarmos o circuito da

dádiva. É o caso também do modelo Kachin, incluído por Lévi-Strauss nas *Estruturas elementares* e estudado detalhadamente por Leach (1965), a quem irei me referir mais adiante.

Para Lévi-Strauss, seu método permite

> (...) interpretar os caracteres comuns a um grande número de regras de casamento, como a preferência pelos primos cruzados bilaterais ou por um tipo unilateral (...). Usos ininteligíveis aos etnólogos se [tornam] claros, desde que [submetidos] às diversas modalidades das leis da troca. Por sua vez, estas puderam ser reduzidas a algumas relações fundamentais entre o modo de residência e o modo de filiação (Lévi-Strauss, 1973: 77).

Para chegar a tal demonstração, é preciso tratar os sistemas de parentesco como uma linguagem, onde a mensagem é constituída pelas mulheres que circulam entre os grupos. Chegar-se-ia também à conclusão de que a "consciência coletiva" é expressão de leis universais, dadas no plano da "atividade inconsciente do espírito" (Lévi-Strauss, 1973: 83).

* * *

A percepção levistraussiana do parentesco é, pois, bem distinta daquela de Radcliffe-Brown.

Para Radcliffe-Brown, como vimos, um sistema de parentesco é um sistema de relações diádicas entre pessoa e pessoa. Essas relações constituem a "realidade" de um sistema de parentesco, desde a família doméstica até os grupos de descendência. Existiria também um conjunto de "princípios estruturais" combinados de diferentes maneiras e a análise estrutural do parentesco deveria estar centrada nesses princípios. Mas Radcliffe-Brown tendia a atribuir "subrepticiamente" atitudes interpessoais aos grupos, desde a família até o grupo de descendência.

Considerando o parentesco como um sistema de atitudes, ele diz que tais atitudes são cada vez menos intensas à medida que as relações são mais distantes; elas seriam mais definidas e importantes para os parentes próximos. Haveria, então, como diz Dumont "um círculo de parentes próximos onde elas [as atitudes] estariam presentes com máxima nitidez" (Dumont, 1975: 36) e a família seria um microcosmo de todo o parentesco. Em outras palavras, a família elementar seria " a unidade de estrutura em que se baseia um sistema de parentesco" (Radcliffe-Brown, 1965: 51). Assim, a relação

entre o sobrinho e o tio materno (a propósito de *joking relationships*) é derivada da relação entre filho e mãe em sistemas matrilineares. Curiosamente, na introdução ao mesmo livro, o grupo de "siblings" *e sua mãe* parecem ser o elemento de parentesco.

É considerando a família elementar como microcosmo que Radcliffe-Brown propõe a extensão do princípio da unidade do grupo de "siblings" até a linhagem. Se o grupo de "siblings" é visto de fora como uma unidade, o mesmo se aplica ao grupo de linhagem. Na verdade, os dois princípios se resumem a um, o princípio da descendência: ou uma pessoa descende da outra ou ambas de um ancestral comum. Como já visto, para Radcliffe-Brown, "kinship" é uma idéia centrada na descendência e o que determina o caráter de um sistema de parentesco é a forma de reconhecer a descendência. Nesse particular, Radcliffe-Brown segue Rivers para quem *descent* era o princípio fundamental, regulamentando o pertencimento a grupos unilineares.

Também Evans-Pritchard (1951) isola o círculo de parentes próximos nas relações extrafamiliares (separadas da família). É ali que se encontraria o que chamou de *nuclear kin* que contém todos os traços estruturais do sistema de atitudes em geral. Esse núcleo, contudo, não é a família elementar e Dumont percebe aí uma proximidade com o átomo de parentesco de Lévi-Strauss.

Para Radcliffe-Brown, a terminologia replicaria a distribuição de direitos e deveres: pessoas chamadas por Ego pelo mesmo termo seriam aquelas com relações às quais ele teria obrigações similares. Muitos aspectos da terminologia enfatizam o princípio da unidade do grupo de linhagem, por exemplo, classificando sob um mesmo termo todos os homens da linhagem paterna na sociedade matrilinear e ignorando a distinção de gerações. Já para Lévi-Strauss, a terminologia classifica as pessoas em "casáveis" e "não casáveis" – no sistema elementar uma pessoa só pode se casar com uma categoria de pessoas à qual se aplica um termo de parentesco particular.

Vale notar também que o parentesco pode ser definido substancialmente, como entidade concreta, ou relacionalmente. No primeiro caso teríamos a escola britânica e uma perspectiva "africanista", com ênfase na corporatividade de grupos substanciais. No segundo, teríamos a escola francesa com ênfase nos vínculos entre linhagens criados pelo casamento em gerações sucessivas, criando alianças, e uma perspectiva "asiática" ou "sul-americana".

A primeira tendência levou a ver o parentesco desde o ponto de vista dos laços nos grupos (clãs, linhagens, famílias). Radcliffe-Brown reconhecia a importância do casamento mais que seus discípulos, embora centrasse sua atenção na consangüinidade. Seu estruturalismo o afastava da perspectiva que via a sociedade formada por "economia", "política", "religião", "parentesco", etc. Embora não percebesse o parentesco como linguagem por meio da qual operavam os vários domínios, para ele a sociedade não é uma coleção de "traços" separados mas um todo orgânico, ou seja, um *functioning whole* cujas partes são interdependentes. Na analogia com o organismo e com o equilíbrio social, o parentesco era central. Mas seu estruturalismo era limitado pela importância que dava à descendência e à família, mais que ao casamento e à classificação.

Para Radcliffe-Brown, a continuidade social dependia dos grupos de descendência corporativos, cuja principal função seria a distribuição de direitos e deveres e por isso só os grupos unilineares, claramente distinguíveis, podiam ser considerados verdadeiros grupos de descendência. Fortes (1945) mantém essa idéia e considera tais grupos como pessoas morais, como se fossem indivíduos coletivos. Contudo, diferençava o sistema de linhagens do parentesco ("kinship"). Família e "kinship" diziam respeito à esfera privada, cotidiana e as linhagens e clãs à esfera pública, o que correspondia a uma distinção conceitual entre filiação – laços entre pais e filhos, sempre bilaterais – e descendência – laços unilineares.

Se havia uma forte influência de Durkheim no pensamento de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss moveu-se na direção de Mauss, para a troca e a classificação. Sistemas de parentesco são sistemas de significados e não organismos, e expressam um modo de pensamento subjacente.

A teoria da descendência enfocava regras e comportamento: estudar o parentesco era uma questão de descrever o comportamento de indivíduos em relações face a face e como obedeciam às regras. Se Radcliffe-Brown criticava a história conjectural, concordava com a noção morganiana de que a terminologia refletia a estrutura social, mais precisamente a unidade da linhagem e a unidade do grupo de "siblings".

Para Lévi-Strauss a terminologia não expressa as propriedades tangíveis da estrutura social de Radcliffe-Brown (linhagens, classes matrimoniais) mas configurações da consciência coletiva. Ademais, o elemento importante da organização social é a aliança de afinidade e não a descendência.

De fato, McLennan já definia os grupos de descendência por sua exogamia, mais que pela corporatividade. Para Lévi-Strauss é isso que forma suas relações recíprocas e a sociedade é dada pela relação entre grupos e não pelos grupos em si.

Para finalizar a comparação entre Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown, devo ressaltar, principalmente quanto à crítica feita por Dumont a este último, que colocar a família elementar no centro da discussão sobre o parentesco é perfeitamente coerente com uma teoria da descendência, tanto quanto o é construir o "átomo de parentesco" para uma teoria da aliança.

Lévi-Hobbes e a família indesejada

Chego agora ao título deste trabalho. Já vimos que para Lévi-Strauss a família elementar não é a origem do parentesco. Mas, existe algo mais e algumas passagens grifadas ao longo deste texto devem ter levado o leitor a tal conclusão.

Para chegar a este mais, começo pelo primeiro parágrafo da Introdução à segunda edição das *Estruturas elementares*.

> De todos os princípios propostos pelos precursores da sociologia nenhum sem dúvida foi repudiado com tanta firmeza quanto o que diz respeito à distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. Não se pode, com efeito, fazer referência sem contradição a uma fase da evolução da humanidade durante a qual esta, na ausência de toda organização social, nem por isso tivesse deixado de desenvolver formas de atividade que são parte integrante da cultura (Lévi-Strauss, 1976: 41).

Logo adiante o leitor perceberá o significado da citação anterior, com relação à perspectiva contratualista de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss afirma ironicamente que

> (...) os etnólogos descobrem a complicação até nas coisas "familiares". [Para alguns evolucionistas], (...) uma vez que a família moderna assenta essencialmente sobre o casamento monogâmico, inferiam daí que os povos selvagens (...) não poderiam ter tido senão instituições de características exatamente opostas (Lévi-Strauss, 1986: 69).

Daí a invenção da "promiscuidade primitiva" e do "casamento de grupo",

> (...) relativos a uma época em que o homem era ainda tão bárbaro que simplesmente não teria podido conceber essas formas requintadas e enobrecidas da vida social cuja fruição pertencia unicamente ao civilizado (Lévi-Strauss, 1986: 70).

Hoje não se aceita que a humanidade tenha evoluído sem alguma forma de casamento e descendência – não existiu a promiscuidade primitiva. Já Westermark afirmava que a família sempre existiu e Maine rejeitava a idéia da promiscuidade, vendo o casamento como a base da família, e por isso, da sociedade. No começo do século XX, a família era vista como a base histórica e lógica da sociedade.

Para Lévi-Strauss, a família monogâmica predomina nas "duas pontas" da escala evolutiva e a forma da família, tal como a moderna, está presente em todos os tipos de sociedade, com excessão dos famosos Nayar, em que o marido é uma figura apagada. Em outras sociedades, não se reconhece o marido como genitor dos filhos. Ter-se-ia então uma "célula social" que não corresponde necessariamente à família no sentido moderno. Nas sociedades poligínicas teríamos um conjunto de famílias monógamas justapostas, como na África. Em alguns casos de poliandria vários irmãos podiam partilhar a mesma mulher, mas apenas um era o *pater* dos filhos.

Do fato de que existe variedade resulta que a família conjugal não deriva de necessidade universal, contrariamente ao ponto de vista de Malinowski. Temos então um problema: "se a universalidade da família não é o efeito de uma lei natural, como explicar que a encontremos por quase todo o lado?" (Lévi-Strauss, 1986: 75).

A explicação não estaria em adicionar informações relativas a sociedades diversas mas na construção de um modelo reduzido de propriedades invariantes:

1) A família tem a sua origem no casamento; ela resulta da aliança e não é a origem do parentesco.

2) Ela inclui o marido, a mulher e os filhos nascidos da sua união, formando um núcleo em torno do qual outros parentes se podem, eventualmente, agregar.

Em sociedades poligâmicas, quanto à ideologia, a maioria das famílias é monogâmica por razões demográficas e porque a poliginia exige riqueza ou poder. Em todas as sociedades existe certo equilíbrio entre homens e mulheres, embora o exame da razão de masculinidade indique algum excedente de mulheres. Nas sociedades modernas,

> (...) razões morais, religiosas e econômicas conferem ao casamento monogâmico um estatuto oficial (...). Em sociedades onde não existe qualquer tipo de preconceito contra a poligamia (...) a falta de diferenciação social ou econômica pode conduzir ao mesmo resultado: cada homem não tem nem os meios nem o poder de se oferecer mais de uma mulher; assim, *é preciso fazer da necessidade virtude* (Lévi-Strauss, 1986: 77; grifos meus).

Todas as sociedades atribuem valor positivo ao estado conjugal.

> (...) tende-se a enfileirar numa categoria os jovens adolescentes e os adultos solteiros, numa outra os adolescentes mais velhos e os maridos sem filhos, numa terceira os adultos casados na plena posse dos seus direitos, regra geral após o nascimento do primeiro filho: distinção tripartida reconhecida não só por muitos povos ditos primitivos, como também pelas comunidades camponesas da Europa ocidental (...). Ainda hoje, no sul da França, os termos "rapaz novo" e "solteiro" são muitas vezes tomados como sinônimos (...).
> *O celibato surge mesmo como repugnante e condenável, para a maior parte das sociedades* (Lévi-Strauss, 1986: 78).

Neste ponto, Lévi-Strauss se aproxima de Coulanges, que influenciou Radcliffe-Brown. Solteiros e órfãos podem ser equiparados:

> Algumas línguas fazem das duas palavras os mais graves insultos; equiparam-se por vezes os solteiros e os órfãos aos doentes e aos feiticeiros, como se estas condições resultassem de uma mesma maldição sobrenatural (Lévi-Strauss, 1986: 79).

O casamento interessa a famílias, linhagens, clãs, mais que a indivíduos. É entre esses grupos, não entre as pessoas, que o casamento cria um laço. Se cada casamento dá lugar a uma nova família, são as famílias que produzem o casamento *como meio de aliança.*

Mas, se a família elementar existe, ela não é importante na maioria das sociedades. A fragilidade da família conjugal é comum em sociedades

primitivas, embora sejam valorizados a fidelidade conjugal e os laços afetivos entre pais e filhos.

Na nossa sociedade, depois de uma complexa evolução histórica, a família conjugal recebeu reconhecimento jurídico. Essa evolução dissolveu a família extensa e restou apenas uma "família restrita", como prefere Lévi-Strauss. Assim, a família conjugal não é a expressão de uma necessidade universal nem está inscrita no "âmago da natureza humana" (Lévi-Strauss, 1986: 83).

Não são as preocupações de ordem sexual que levam à família. É a divisão sexual do trabalho que torna o casamento indispensável; a família assenta mais sobre um fundamento social que natural. A divisão do trabalho varia de sociedade para sociedade e por isso é preciso distinguir entre o fato da divisão de trabalho e as modalidades segundo as quais as tarefas são divididas.

Se as razões naturais não são decisivas quanto à divisão do trabalho, por que ela existe?

> Já nos pusemos a mesma questão a propósito da família: *o fato* da família é universal, as formas sob as quais ela se manifesta não têm qualquer pertinência, pelo menos no que respeita à necessidade natural. Mas, após termos encarado o problema sob vários aspectos, talvez estejamos em melhor situação para nos apercebermos o que eles têm em comum e de discernir alguns traços gerais que fornecem um princípio de resposta. No domínio da organização social, a família surgiu como uma realidade positiva (há mesmo quem diga a única) e, por este fato, nós somos levados a defini-la exclusivamente por meio de caracteres positivos. Mas, de cada vez que tentamos demonstrar o que a família é, devíamos, ao mesmo tempo, dar a perceber *o que ela não é*, e talvez esses aspectos negativos tenham tanta importância como os outros. O mesmo para a divisão do trabalho: verificar que um sexo está encarregado de determinadas tarefas equivale a verificar que elas estão proibidas ao outro sexo. Vista nesta perspectiva, a divisão do trabalho institui um estado de dependência recíproca entre os sexos (...). Como se acaba de fazer para a divisão do trabalho, também se pode definir a família por uma função negativa: desde sempre e em toda a parte, a existência da família implica proibições, tornando impossíveis, ou pelo menos condenáveis, certas uniões (Lévi-Strauss, 1986: 86; grifos meus).

Há, portanto, uma analogia entre a divisão do trabalho e o incesto. Se a relação conjugal implica direitos sexuais recíprocos, outros laços de

parentesco tornam as relações sexuais passíveis de sanções legais, ou simplesmente inconcebíveis.

Se a divisão sexual do trabalho estabelece a interdependência dos sexos (hoje falaríamos de gênero) a proibição do incesto estabelece a interdependência entre as famílias, forçando-as a "engendrar novas famílias, *por cujos ofícios, somente, o grupo social conseguirá perpetuar-se*" (Lévi-Strauss, 1986: 87; grifos meus). Invertendo os sinais, a *divisão* (do trabalho) torna-se *proibição* (de tarefas) e a *proibição* (do incesto) torna-se *divisão* (de direitos entre famílias).

Uma família não poderia existir se não existisse antes uma sociedade, isto é, "uma pluralidade de famílias que reconhecem a existência de laços *além dos da consangüinidade* – e o processo natural de filiação não pode seguir seu curso senão integrado no *processo social da aliança*" (Lévi-Strauss, 1986: 88; grifos meus). Assim, a família não é a origem da sociedade ou do parentesco, como queria Radcliffe-Brown.

Desde o ponto de vista de Lévi-Strauss, o que teria retirado a humanidade de sua condição animal da qual teria emergido? Certamente, a proibição do incesto, sem a qual não se poderia conceber uma organização social elementar.

É, então, a troca que institui a sociedade. No começo deste trabalho ressaltei uma analogia entre Sahlins, com sua análise do "Modo de Produção Doméstico" (MPD) e Lévi-Strauss. Retorno brevemente ao artigo em que desenvolvi essa questão.

Para Sahlins, o grupo doméstico tende à autarquia. Assim, no plano ideal,

> (...) considerado em seus próprios termos, o MPD é uma espécie de anarquia (...) ele oferece à sociedade apenas uma desorganização constituída, uma solidariedade mecânica posta através da semente de uma decomposição segmentar. (...). Visto politicamente, *o MPD é uma espécie de estado de natureza*. Nada (...) obriga os vários grupos domésticos a entrar em um pacto (...) politicamente ele sublinha a condição da sociedade primitiva – *uma sociedade sem Soberano* (...). Dividida, pois, em umas tantas unidades voltadas para si mesmas e funcionalmente não coordenadas, a produção pelo modo doméstico tem a organização daquelas muitas batatas num famoso saco de batatas (...) (Sahlins, 1978: 95; grifos meus).

O estado de natureza ganha então o *status* anedótico da frase dedicada por Marx aos camponeses. Ressalto a inspiração hobbesiana de Sahlins, expressa na idéia de sociedade sem Soberano.

A anarquia inerente ao MPD é controlada, ou "domesticada" por organizações mais amplas que relacionam os grupos domésticos entre si num todo maior. Mas, como essas organizações não derivam da própria "infra-estrutura", e como elas são a negação da anarquia doméstica, esta última é banida apenas da superfície das coisas, mas nunca é definitivamente exilada. Ela continua presente, como

> (...) um persistente desarranjo espreitando no background, na medida em que a produção permanece a cargo do grupo doméstico. Aqui, então, refiro os fatos aparentes ao fato permanente. No background existe uma descontinuidade de poder e interesse levando mais e mais a uma dispersão das pessoas. *No* background *está um estado de natureza* (Sahlins, 1978: 96; grifos meus).

Em outras palavras, o MPD é característico de "selvagens hobbesianos".

A tendência centrífuga do MPD é contrabalançada pelo parentesco e/ou pela chefia, percebidos por Sahlins como uma superestrutura. O parentesco é visto sobretudo como o plano da troca, e vale observar que a análise do MPD por Sahlins faz parte de um livro dedicado ao tema da reciprocidade, livro no qual há um capítulo onde Mauss, para quem a reciprocidade seria o contrato social primitivo, é contrastado a Hobbes.

No centro da discussão está a família, que tem ocupado um lugar proeminente no pensamento ocidental como base da sociedade, como sua "origem" ou sua "célula mater". Mas, para Sahlins, se a família é o núcleo do MPD, ele só existiria no estado de natureza. Este último, porém, seria um constructo ideal. "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade, dizia Rousseau, perceberam todos a necessidade de retornar ao estado de natureza, mas ninguém jamais chegou até lá" (Sahlins, 1978: 75).

Sahlins, contudo, viaja para o estado de natureza. Não obstante seu sarcasmo relativo aos filósofos, ele reconhece que "a estrutura profunda da economia, o modo doméstico de produção, *é como o estado de natureza* (...) (Sahlins, 1978: 97; grifos meus).

O estado de natureza estaria, então, oculto nos níveis mais profundos da vida social – como o *State of Warre* de Hobbes – e o MPD precisa ser

transcendido para que a sociedade possa existir. "Economicamente, a sociedade primitiva é fundada numa anti-sociedade" (Sahlins, 1978: 86).

> (...) quase todos os filósofos viram no [estado de natureza] uma distribuição específica da população. Quase todos perceberam alguma tendência centrífuga. [Para Hobbes] a vida do homem era solitária, pobre, grosseira, brutal e curta. Sublinhe-se o "solitária". Era uma vida aparte. A mesma noção de isolamento original reaparece continuamente, de Heródoto a K. Bücher, nos esquemas daqueles que se atreveram a especular sobre o homem na natureza. Rousseau tomou várias posições, a mais pertinente das quais, para nossos propósitos é a do *Essai sur l'origine des langues*. Nos primeiros tempos a única sociedade era a família, as únicas leis, as da natureza, e o único mediador entre os homens, a força – em outras palavras, *algo como o modo doméstico de produção* (Sahlins, 1978: 96; grifos meus).

Substituindo força por parentesco e reciprocidade, "a mesma noção de isolamento original" reaparece também em Sahlins – e em Lévi-Strauss, por outra via.

Sahlins indaga porque os filósofos colocavam o homem natural em isolamento. A resposta estaria no fato de que os filósofos definiam a natureza em oposição à sociedade (como fazem o próprio Sahlins e Lévi-Strauss). A natureza era definida negativamente, tal como o selvagem caracterizado por aquilo que o civilizado não é. "O resíduo só poderia ser o homem em isolamento – ou talvez o *homem em família*, esse pacto de luxúria natural, como o chamava Hobbes (...)" (Sahlins, 1978: 97; grifos meus).

Para Mauss, a troca seria o contrato social primitivo: ao dar um bem, cada um se torna um membro de cada outro. Todos se submetem à "vontade geral" rousseauniana, enquanto o estado de natureza corresponderia ao direito de batalha, isto é, à inclinação para a luta. Se o MPD não é propriamente uma guerra, é o direito à autarquia de cada "homem em família".

A originalidade de Mauss, segundo Sahlins, está na idéia de que o contrato social primitivo substitui a guerra de todos contra todos pela troca de tudo entre todos. Para Sahlins, ainda, o parentesco constrói a paz pela via da troca: os primitivos não têm um termo mais comum para paz do que "viver como parentes".

Contudo, o estado de natureza precisa ser imaginado, pois as aparências o disfarçam. Chega-se a ele por um procedimento como o da psicanálise.

> (...) pela investigação de uma subestrutura oculta disfarçada no comportamento exterior e transfigurada em seu oposto (...) o real é aqui contraposto ao empírico e somos forçados a entender a aparência das coisas como a negação, mais do que a expressão de seu verdadeiro caráter (Sahlins, 1978: 173).

A troca seria o triunfo da razão e há uma interessante analogia entre o argumento de Sahlins, fundado na comparação entre Mauss e Hobbes, e aquele de Lévi-Strauss, herdeiro intelectual de Rousseau e de Mauss, como já dito. Poder-se-ia dizer que *o modo de produção doméstico está para Sahlins como o incesto está para Lévi-Strauss*. Ambos são, cada um à sua maneira, a negação da troca e, portanto, da sociedade. O MPD é socialmente tão maléfico como o incesto. Também cada um à sua maneira, Sahlins e Lévi-Strauss partem do estado de natureza para construir teorias do parentesco e da sociedade. Sahlins e Lévi-Strauss tratam de questões aparentemente muito distintas mas, no fundo, as mesmas. Em ambas as teorias é preciso abrir mão de um valor: irmãs, para Lévi-Strauss e produção autônoma para Sahlins. Lévi-Strauss não comparece às claras no texto de Sahlins, mas é como se estivesse "espreitando no background". As duas teorias são distintas mas ambas partem de um ponto comum, a natureza que precisa ser transcendida. Se o "estado de natureza" nunca teria existido historicamente, seja na forma de um modo de produção ou de uma promiscuidade (ou autarquia de mulheres) inicial, ele é tropologicamente e heuristicamente necessário para a construção argumentativa. O próprio Lévi-Strauss afirma no segundo parágrafo da introdução com a qual iniciei esta parte que "(...) a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade (...) apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização (...)" (Lévi-Strauss, 1976: 41).

Lévi-Strauss afirma que

> (...) o único meio para as famílias biológicas não serem empurradas para o *extermínio recíproco* é unirem-se entre si por laços de sangue. Famílias biológicas que pretendessem viver isoladas, justapostas umas às outras, formariam cada uma delas um grupo fechado, perpetuando-se por si próprias, inevitavelmente em direção à *ignorância, ao medo, e ao ódio*. Ao opor-se às tendências separatistas da consangüinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidade que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria (Lévi-Strauss, 1986: 89; grifos meus).

Temos então, desde um ponto de vista contratualista, que a família "isolada" é a negação da sociedade e a conclusão de Lévi-Strauss é hobbesiana: medo, ignorância, ódio. Hobbes, por certo, subscreveria tal afirmação.

Quanto à família elementar,

> (...) a família restrita não é o elemento de base da sociedade (...). Seria mais justo dizer que a sociedade não pode existir senão *opondo-se à família* (...). Tudo demonstra que a sociedade desconfia da família e que lhe contesta o direito de existir como uma entidade separada. A sociedade não permite às famílias restritas que durem senão por um determinado espaço de tempo (...) com a condição imperativa de que seus membros (...) sejam, sem tréguas, deslocados, emprestados, apropriados, cedidos ou devolvidos, por forma a que com os bocados das famílias desmanteladas outras possam ser construídas antes de, por seu turno, caírem em pedaços (...) em todos os casos, as palavras das Escrituras: "Deixarás o teu pai e a tua mãe" fornecem a regra de ouro (ou, se se preferir, a sua dura *lex*) ao *estado de sociedade* (Lévi-Strauss, 1986: 96-97; grifos meus).

A família elementar tem assim um valor negativo, em contraposição ao valor positivo que lhe é dado por Radcliffe-Brown e Malinowski. Ela é a encarnação do estado de natureza. Não é a origem do parentesco, mas a negação da sociedade construída pela troca.

A família (tal como o MPD) deve ser posta sob controle pela sociedade. Ela produz o bem mas deve abrir mão dele e vale lembrar a já mencionada observação dos Chukchee sobre cunhados, que parece fazer um claro contraste com um estado de natureza: uma "má família" é uma família isolada, sem primos.

É a exogamia que mantém o grupo como grupo, impedindo um processo contínuo de fissão e segmentação resultante do casamento consangüíneo, que fragmentaria o grupo numa "multitude de famílias", produzindo o conflito entre "*mônadas herméticas*". Com a exogamia

> (...) o risco de que uma família biológica se estabeleça como um sistema fechado é definitivamente eliminado; o grupo biológico não pode mais se manter aparte e o vínculo da aliança com outra família assegura a dominância do social sobre o biológico e do cultural sobre o natural (Lévi-Strauss, 1969: 479).

Há na citação anterior uma clara, ainda que não explícita, referência a um estado de natureza que é superado pelo princípio da exogamia, como se vê a seguir:

> Em oposição à endogamia e sua tendência a estabelecer um limite para o grupo (...) a exogamia representa um contínuo impulso na direção de uma maior coesão, de uma solidariedade mais eficaz e de uma articulação mais elástica (Lévi-Strauss, 1986: 480).

Resta o perigo de que dois grupos, famílias ou linhagens se isolem formando um sistema bi-polar, um par indefinidamente auto-suficiente, perigo esse que é evitado pelas formas mais complexas de exogamia, como o princípio da troca generalizada. Com as mulheres ocorre o mesmo que com outros bens e Lévi-Strauss lembra um adágio registrado por Leenhardt (1930) na Nova Caledônia: a circulação de mulheres é análoga à ação da agulha que costura uma trama, conduzindo para frente e para trás a liana que mantém a trama unida.

O casamento no interior da família resultaria, então, num malefício social, reduzindo a vida à pior forma de abjeção.

> Um casal incestuoso assim como uma família avarenta automaticamente se desliga do padrão de dar e receber da existência tribal; é um corpo estranho – ou pelo menos inativo – no corpo social (...) O casamento é a transformação do encontro sexual, com sua base na *promiscuidade*, num *contrato*, cerimônia ou sacramento (...) O casamento é assim um encontro dramático entre natureza e cultura, entre aliança e parentesco (Lévi-Strauss, 1969: 489; grifos meus).

Temos então que parentesco, no sentido de "kinship" (consangüinidade), corresponde à natureza e que aliança corresponde à sociedade.

As prescrições e proibições matrimoniais, e a proibição do incesto que engloba a todas, ganham sentido tão logo se admita que a sociedade deve existir. Mas, diz ele, a sociedade poderia não ter existido. Se sua proposição é correta temos então que as regras de parentesco e casamento não são tornadas necessárias pelo estado de sociedade: *elas são o próprio estado de sociedade*, remoldando as relações biológicas e os sentimentos naturais.

> O estado natural reconhece apenas indivisão e apropriação e sua mistura ao acaso.Contudo, como Proudhon já havia observado em conexão com outro problema, essas noções só podem ser transcendidas num novo e distinto nível: "Propriedade é não-reciprocidade e não-reciprocidade é roubo (...) Mas a propriedade comum também é não-reciprocidade, já que é a negação de termos opostos; ela também é roubo. Entre propriedade individual e apropriação comum

> eu poderia construir todo um mundo". O que é este mundo, senão aquilo para que a vida social incessantemente tende (...) aquele mundo da reciprocidade que as leis do parentesco e casamento, em sua própria esfera de interesse, laboriosamente derivam de relações de outra maneira condenadas a permanecer estéreis ou imoderadas? (Lévi-Strauss, 1986: 490).

Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, segundo Leach

Lévi-Strauss, como disse no início deste trabalho, foi usado no jogo que tomou lugar em certo momento no campo acadêmico. A noção de campo aqui empregada é aquela de Bourdieu e o protagonista do jogo foi Leach.

Um dos textos de Leach usa a teoria da aliança para desacreditar os ocupantes da primeira linha da antropologia britânica, principalmente o criador da teoria da descendência. Refiro-me ao texto intitulado *Rethinking Anthropology*, publicado originalmente em 1959.

Criticando Radcliffe-Brown e elogiando Lévi-Strauss ele diz que "meu propósito é distinguir entre duas variedades de generalização comparativa (...) Uma delas, que me desagrada, deriva do trabalho de Radcliffe-Brown; a outra, *que admiro*, deriva do trabalho de Lévi-Strauss" (Leach, 1974: 14-15; grifos meus).

As palavras grifadas ganharão sentido mais adiante, com relação a outro texto de Leach, relativo ao antropólogo francês.

Leach indaga sobre como chegar a uma generalização satisfatória? E responde, "*pensando nas idéias organizacionais presentes em qualquer sociedade como constituintes de um padrão matemático*" (Leach, 1974: 15; grifos do autor).

A partir dessa proposição, Leach contrapõe a *comparação* radcliffebrowniana à *generalização*. A primeira consistiria na distinção entre tipos e subtipos. Com seu habitual sarcasmo, Leach afirma que:

> A comparação é uma questão de colecionar borboletas – de classificação de arranjo das coisas de acordo com seus tipos e subtipos. Os seguidores de Radcliffe-Brown são colecionadores antropológicos de borboletas, e a abordagem que fazem de seus dados tem certas conseqüências. Por exemplo, de acordo com os princípios

> de Radcliffe-Brown, deveríamos considerar a sociedade Trobriand como sendo uma sociedade de um tipo estrutural particular (...). Nesse procedimento, cada classe é um subtipo da classe imediatamente precedente (...). [Um dos maiores defeitos dessa abordagem] é não ter nenhum limite lógico. Em última análise, toda sociedade pode ser discriminada deste modo como sendo um subtipo distinto de qualquer outra; e desde que os antropólogos são notavelmente vagos a respeito do que querem exatamente dizer por "uma sociedade", isso os levaria a distinguir mais e mais sociedades, quase que *ad infinitum* (Leach, 1974: 16).

E prossegue ele:

> As instruções de Radcliffe-Brown indicavam simplesmente que "é necessário comparar sociedades com referência a um aspecto particular (...) sistema econômico, sistema político ou sistema de parentesco" (...) o que equivale a dizer que se pode arranjar borboletas de acordo com sua cor, seu tamanho ou a forma das asas, de acordo com o capricho do momento (...) (Leach, 1974: 17).

Seria problemático passar de *descendência* para *sociedade*, e falar de "sociedades matrilineares", por exemplo. Isso poderia ser "tão irrelevante para a compreensão da estrutura social quanto a criação de uma classe de *borboletas azuis* para a compreensão da estrutura anatômica dos lepidópteros" (Leach, 1974: 17). Talvez fosse mais importante para a compreensão de uma sociedade o fato de que grupos de descendência sejam grupos corporativos, mais do que matri ou patrilineares. Leach parece esquecer que a característica da corporatividade foi um dos aspectos ressaltados pela teoria da descendência.

A atitude comparativa seria decorrência de uma tendência do antropólogo de atribuir importância exagerada aos aspectos "porventura proeminentes nas sociedades em que ele próprio tem experiência direta" (Leach, 1974: 18), crítica que se estende, neste particular, a toda a tradição antropológica britânica.

O que Leach propõe é a busca de leis gerais, alcançáveis pela via do pensamento matemático. Com isto ele se opõe tanto ao funcionalismo de Malinowski quanto ao de Radcliffe-Brown.

> Radcliffe-Brown estava interessado, por assim dizer, em distinguir relógios de pulso e relógios de bolso, enquanto o interesse de Malinowski estava nos atributos gerais de um mecanismo de relógio. No entanto, *ambos* os mestres tomaram

> como ponto de partida a noção de que uma cultura ou sociedade é um todo empírico constituído de um número limitado de partes facilmente identificáveis e que, ao compararmos duas sociedades, estamos preocupados em verificar se os mesmos tipos de partes estão presentes em ambos os casos.
> Esta abordagem é apropriada para um zoólogo ou um botânico ou ainda para um mecânico, mas *não* é a abordagem de um matemático ou engenheiro e, ao meu ver, um antropólogo tem muito em comum com o engenheiro. (20-21; grifos no original).

Diga-se de passagem que a formação inicial de Leach foi a de engenheiro.

A inspiração de Leach foi a topologia, a partir da qual deriva a idéia de que um mesmo *padrão estrutural* pode aparecer em qualquer sociedade. Ele toma como exemplo a categoria *tama* ("marido de minha mãe") e a negação da paternidade biológica, detalhada na etnografia de Malinowski sobre os trobriandeses e mostra como em torno dela se agrupa um conjunto de crenças. Para Leach, tal conjunto constitui uma equação algébrica, e não, como para Malinowski, o resultado de "fatos psicológicos universais". E essa equação é também encontrada, com sinais invertidos, entre os Tikopia, para quem a substância da criança deriva do pai: "o requisito essencial é que as relações 'p' e 'q' deveriam ser simbolizadas diferentemente" (Leach, 1974: 31).

Contrastando os trobriandeses com os Kachin ele afirma que, armado com um pensamento algébrico é possível perceber que os dois, *embora empiricamente opostos*, representam *dois exemplos do mesmo padrão*. E conclui sua crítica afirmando que

> (...) em qualquer sistema social, sempre encontraremos uma dada noção de parentesco associada em oposição a uma dada noção de aliança matrimonial, como p está para q. O que podemos comparar utilmente entre diferentes sociedades, não são estes determinados *ps* e *qs* (considerados como instituições separadas), mas a relação de p para q considerada como uma função matemática (Leach, 1974: 49).

É muito próximo do que postula Lévi-Strauss a partir da fonologia. Noto, também, outra vez, que *Estruturas elementares* contém um capítulo "matemático".

Portanto, Leach declarava-se contrário ao empirismo britânico, notadamente aquele de Radcliffe-Brown. Declarava-se também admirador

de Lévi-Strauss. Em trabalho posterior, contudo, sua atitude para com este último se transforma radicalmente. Com relação aos estudos de parentesco diz ele que "(...) nesta área de estudos, *não tenho qualquer simpatia* para com a posição de Lévi-Strauss" (Leach, 1970: 101; grifos meus).

Leach afirma que existem milhares de línguas humanas, mas todos os sistemas de termos de parentesco pertencem a um pequeno número de tipos e indaga como Lévi-Strauss explica isso. Para Lévi-Strauss, qualquer sistema particular de termos é um sintagma do "sistema" de todos os sistemas possíveis, isto é, um "precipitado de uma psicologia humana universal". Lévi-Strauss se oporia, então, à perspectiva funcionalista britânica, para a qual "os principais tipos distintos de sistemas de termos de parentesco são uma resposta a diferentes padrões de organização social e não de algum atributo universal da mente humana" (Leach, 1970: 102).

A teoria antropológica do parentesco, diz Leach, não lida com fatos biológicos. No entanto,

> qualquer ação rotulada "comportamento de parentesco" deve, em última análise, ter algum tênue vínculo com a biologia – ela precisa retroceder ao fato auto-evidente de que uma mãe é "relacionada" a seu próprio filho e que irmãos e irmãs ("siblings") da mesma mãe são relacionados uns aos outros (Leach, 1970: 103).

Agora, Leach parece retornar às díades e ao biologismo radcliffe-browniano.

Terminologia e comportamento são inter-relacionados. Assim, por exemplo, "seria adequado que [um homem] se casasse com uma jovem que corresponde à mesma classe de termos de parentesco que a filha do irmão de sua mãe" (Leach, 1970: 103).

A maioria dos termos de parentesco têm significados que não são de parentesco e, de certa forma, são contraditórios. E Leach utiliza um exemplo da língua inglesa: "Se você se refere a alguém como 'Father O'Brian' você provavelmente acredita que ele é celibatário e sem filhos (...)". O mesmo se aplicaria ao termo *père* em francês, ou *padre* em espanhol. Mas, diz Leach, se os termos de parentesco forem isolados de qualquer contexto social, eles podem ser tratados como

> (...) um conjunto fechado – os elementos de uma matriz algébrica que se refere exclusivamente a conexões genealógicas [e] o investigador é tentado a acreditar

> que tal conjunto de termos é logicamente coerente, e que outros conjuntos de termos, derivados de maneira semelhante de outras linguagens, devem ter uma coerência comparável. Dessa maneira, a análise das terminologias de parentesco se torna um fim em si mesmo (...) (Leach, 1970: 104).

Segundo Leach, Lévi-Strauss inicialmente se mostrava cético quanto a esse tipo de análise. Aos poucos, porém, teria mudado de atitude.

> (...) à medida em que sua própria experiência de campo recuava mais e mais para o 'background' ele se tornou cada vez mais obcecado com sua busca por universais aplicáveis a toda a humanidade, e crescentemente desdenhoso quanto à evidência etnográfica (Leach, 1970: 104).

Tal mudança de atitude expressou-se em seu elogio à chamada "análise componencial", capaz de mostrar que nomenclaturas manifestam uma perfeição lógica que as torna um autêntico objeto de estudo científico (Lévi-Strauss, 1965: 13).

Curiosamente, se levarmos em conta sua posição em *Rethinking Anthropology*, Leach manifesta agora sua discordância com o ponto de vista de Lévi-Strauss que considera a antropologia como um ramo da semiologia. Para Leach, "o objeto da antropologia social permanece sempre o comportamento real dos seres humanos" (Leach, 1970: 105). Ele se torna agora um "fenomenologista" radcliffebrowniano!

Lévi-Strauss teria seus méritos: sua contribuição aos estudos de parentesco não diria respeito às "trivialidades da lógica dos termos de parentesco" mas à estrutura das regras de casamento. Ainda assim, ele teria se tornado fascinado pela perfeição lógica dos 'sistemas', a ponto de desdenhar os fatos empíricos.

No entanto, Lévi-Strauss se contrapõe à "tradição ortodoxa da antropologia funcional" que tem como ponto de partida a família elementar e para a qual uma criança se relaciona aos pais pelos laços de filiação e a seus irmãos pelos de "siblingship". Tais laços constituiriam os "tijolos básicos" a partir dos quais são construídos os sistemas de parentesco. Lévi-Strauss, mostra Leach, desloca a ênfase para outra relação, enfatizando a oposição entre a relação de "siblingship" e a de afinidade e o modelo da família elementar deixa de ser o núcleo do parentesco.

São muitos os tipos de relações envolvidas, mas Lévi-Strauss "concentra sua atenção no conjunto muito mais restrito de alternativas disponíveis para dois pares de oposições – o contraste entre irmão/irmã e marido/mulher de um lado, e aquele entre pai/filho e irmão da mãe/filho da irmã de outro" (Leach, 1970: 107). O átomo do parentesco, portanto.

Leach monta um quadro que revela uma "matriz de possibilidades" e afirma que para Lévi-Strauss essa matriz seria um sistema total de possibilidades e, como tal, um universal humano. Daí ele conclui, ainda segundo Leach, que uma tal estrutura é a forma mais elementar de parentesco que pode existir. Ou seja, é a *unidade de parentesco.*

Leach discorda de Lévi-Strauss, considerando seu argumento falacioso, já que ele confunde descendência com filiação – o que conduziu a uma polêmica bem conhecida que não precisa ser aqui exposta. Para Leach, e para os "descendentistas" britânicos (contra os quais Leach se voltara em *Rethinking Anthropology*) descendência é um princípio "jural", nos termos de Radcliffe-Brown, que regula a transmissão de direitos, enquanto filiação diz respeito aos laços entre filhos e pais. E disso derivaria outra fraqueza do modelo teórico de Lévi-Strauss – a idéia de que a proibição do incesto é apenas o inverso da exogamia, ponto de partida de sua pretensão científica: estabelecer a generalização a partir de particulares diversos – diversos, convém lembrar, como também para o Leach de *Rethinking*, no plano das oposições lógicas e das troca de sinais.

Do avunculado Lévi-Strauss extraiu o átomo de parentesco, pela via da fonologia. Para Leach, o mérito de Lévi-Strauss, quanto ao avunculado, foi o de oferecer uma *teoria geral* aplicável a qualquer sistema de parentesco unilinear.

Todavia, critica Leach, o argumento de Lévi-Strauss pressupõe a universalidade dos sistemas unilineares, o que não é verdadeiro para as sociedades primitivas, do que resulta que

> (...) seu grandioso floreio final – "a relação avuncular, em sua forma mais geral, nada mais é senão um corolário, às vezes encoberto, à vezes explícito do tabu do incesto" – parece reduzido a "nonsense" (Leach, 1970: 110).

Se o tratamento dado por Lévi-Strauss ao "problema do incesto" parece altamente duvidoso para Leach, o argumento relativo à troca deriva diretamente de Mauss, *e não entra em contradição com o funcionalismo*

britânico. A troca de mulheres é um caso especial do processo de trocas que expressa a solidariedade do parentesco, notadamente da afinidade. "Os sistemas de casamento de diferentes sociedades são tratados como *transformações* paradigmáticas de uma lógica subjacente comum" (Leach, 1970: 112). Isto é, Lévi-Strauss estaria procedendo "topologicamente", como recomendado por Leach em *Rethinking*.

Lévi-Strauss teria incorrido no erro de considerar que a maioria das sociedades primitivas têm sistemas de descendência unilinear. Contudo, na edição de 1967 das *Estruturas elementares* Lévi-Strauss se justifica afirmando que seu livro é limitado a estruturas elementares; por isso, deixa de lado os casos de "filiação indiferenciada". E afirma Leach que

> (...) torna-se cada vez mais difícil compreender precisamente o que Lévi-Strauss entende por "estruturas elementares". (...) a grande maioria do que geralmente se considera sociedades "ultraprimitivas" não possuem sistemas de descendência unilinear (Leach, 1970: 113).

Mas, é preciso notar que por "estruturas elementares" Lévi-Strauss *não* quer dizer sociedades "ultraprimitivas". Basta considerar o caso Kachin, central para a formulação teórica do próprio Leach sobre estrutura social como modelo, aliás, próxima à de Lévi-Strauss.

A discussão de Lévi-Strauss sobre o casamento com a prima cruzada matrilateral teria levado a observações teóricas de grande significância prática. Assim, dessa regra, se obedecida, resultaria o encadeamento de linhagens numa aliança permanente de doadores e tomadores de mulheres. Todavia, resultaria também em relações de hipergamia, do que ele extrai conclusões menos aceitas: a *échange généralisé* torna-se então um princípio que explica a evolução da sociedade primitiva igualitária para uma sociedade hierárquica de castas e classes.

O empirismo britânico ressurge em Leach:

> Lévi-Strauss parece inclinado a argumentar que se existem quaisquer fatos etnográficos consistentes com sua teoria geral, isto seria em si mesmo suficiente para provar que, no essencial, a teoria geral é correta, mas mesmo seus mais devotados seguidores dificilmente aceitariam esse tipo de proposição.
>
> Em outra ocasião Lévi-Strauss afirma que a superioridade de seu método é demonstrada pelo fato de que uma multiplicidade de tipos e subtipos da sociedade

> humana é reduzida a "uns poucos princípios básicos e significativos" (*Mythologiques* I, p. 127), mas ele se esquece de ressaltar que a vasta maioria das sociedades humanas não são de forma alguma cobertas por tais princípios básicos e significativos! (Leach, 1970: 118; grifos do autor).

E Leach conclui seu ensaio crítico com o habitual sarcasmo: "(...) o produto final [da teoria levistraussiana] é em larga medida falacioso, mas mesmo o estudo de falácias pode se revelar compensador" (Leach, 1970: 120).

Rethinking Anthropology foi publicado em 1959. Radcliffe-Brown havia falecido em 1955. O trono estava vago. O livro *Claude Lévi-Strauss* foi publicado em 1970, quando um campo maior atraía Leach. Leach faleceu em 1989. Lévi-Strauss continua vivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Richard. 1961. The nature of the family. In: GOODY, Jack (Org.). Harmondsworth: *Kinship*. Penguin Books.

BOAS, Franz. 1930. Some problems of methodology in the Social Sciences. *The New Social Sciences*, p. 84-98.

COULANGES, N. D. Fustel de. 1981. *A cidade antiga*. São Paulo/Brasília: Martins Fontes/ Editora Universidade de Brasília.

DUMONT, Louis. 1953. The dravidian kinship terminology as an expression of marriage. *Man*, n. 53: 34-39.

______. 1975. *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama.

DURKHEIM, Émile. 1898. La prohibition de l'inceste et ses origines. *Année Sociologique*, Vol. I, p. 1-70.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1951. *Kinship and marriage among the nuer*. Oxford: Oxford University Press.

FORTES, Meyer. 1945. *The dynamics of clanship among the tallensi*. Oxford: Oxford University Press.

______. 1964. Malinowski and the study of kinship. In: FIRTH, Raymond. (Ed.). *Man and Culture*. Na Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. New York and Evanston: Harper Torchbooks.

FOX, Robin. 1970. *Kinship and marriage*. Harmondsworth: Penguin Books.

JAKOBSON, R. 1948. The phonetic and grammatical aspects of language in their interrelations. *Actes du 6ème Congrès International des Lingüistes*. Paris.

KROEBER, Alfred L. 1909. Classificatiry systems of relationship. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. XXXIX, p. 77-84.

LEACH, Edmund. 1965. *Political systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.

______. 1967. Genesis as myth. MIDDLETON, John (Org.). *Myth and Cosmos*. New York: The Natural History Press.

______. 1970. *Claude Lévi-Strauss*. New York: The Viking Press.

______. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.

LEENHARDT, Maurice. 1930. Notes d'ethnologie néo-caledonienne. *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, Vol. VIII.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. Introduction a l'ouevre de Marcel Mauss. MAUSS, Marcel – *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F.

______. 1952. Les structures sociales dans le Brésil central et orientale. *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, n. 3. Chicago: University of Chicago Press. p. 302-310.

______. 1953. Social structure. In: KROEBER, Alfred (Org.). *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.

______. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

______. 1960. La structure et la forme. *Cahiers de l'ISEA* 99, n. 7: 3-36.

______. 1969. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.

______. 1973. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

______. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/São Paulo: Editora Vozes/ EDUSP.

______. 1979. *La voie des masques*. Paris: Librairie Plon.

______. 1986. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.

LEVY, Marion J. 1955. Some questions about Parsons treatment of the incest problem. *British Journal of Sociology*, v. 6. p. 277-285.

MURDOCK, G. P. 1949. *Social structure*. New York: Macmillan Comp.

NUTINI, Hugo G. 1970. Some considerations on the nature of social structure and model building: a critique of Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach. In: HAYES, E. Nelson; HAYES, Tanya. Claude Lévi-Strauss. *The anthropologist as hero*. Cambridge and London: The M.I.T. Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1965. *Structure and function in primitive society*. New York: The Free Press.

SAHLIN, Marshall. 1978. *Stone age economics*. London: Tavistock Publications.

SCHNEIDER, David M. 1968. *American Kinship*: a cultural account. Prentice Hall: Englewood Cliffs.

STARKE, C. N. 1889. *The primitive family*. The International Scientific Series, Vol. LXVI. Londres: Kegan Paul.

THOMAS, W. I. 1937. *Primitive behavior*. New York (sem indicação de editora).

VIET, Jean. 1967. *Métodos estruturalistas nas ciências sociais*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, Klaas. 1978. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nago. *Anuário Antropológico*, n. 77: 11-84. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

______. 2001. O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins. *Série Antropologia*, n. 293. Departamento de Antropologia, UnB.

______. 2002a. A idéia de família em Malinowski. *Campos*, n. 2: 7-32.

______. 2002b. A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu ou o que fazer com heresias. *Série Antropologia*, n. 317. Departamento de Antropologia, UnB.

Resumo

O artigo analisa o sentido dado por Lévi-Strauss à família, comparando-o com o sentido dado por outros autores, notadamente Radcliffe-Brown. Se a família elementar é central para a teoria da descendência, ela tem um sentido diametralmente oposto para a teoria da aliança. O artigo considera também a analogia entre a idéia de família, associada ao incesto em Lévi-Strauss e a noção de modo de produção doméstico em Sahlins. Desde uma perspectiva claramente hobbesiana, em ambos os autores a família parece corresponder a uma espécie de estado de natureza, já que representa a negação do contrato social estabelecido pela troca.

Abstract

The article analyses the meaning given by Lévi-Strauss to the family, comparing it with the point of view of other authors, especially that of Radcliffe-Brown. If the elementary family is central to the descent theory, it has an opposite meaning for alliance theory. The article also considers the analogy between the idea of family, associated with the incest taboo in Lévi-Strauss and the domestic mode of production in Sahlins. From a Hobbesian perspective, in both authors the family seems to correspond to a kind of state of nature, to the extent that it denies the social contract established by exchange.